siglo veintiuno editores
méxico
españa
argentina

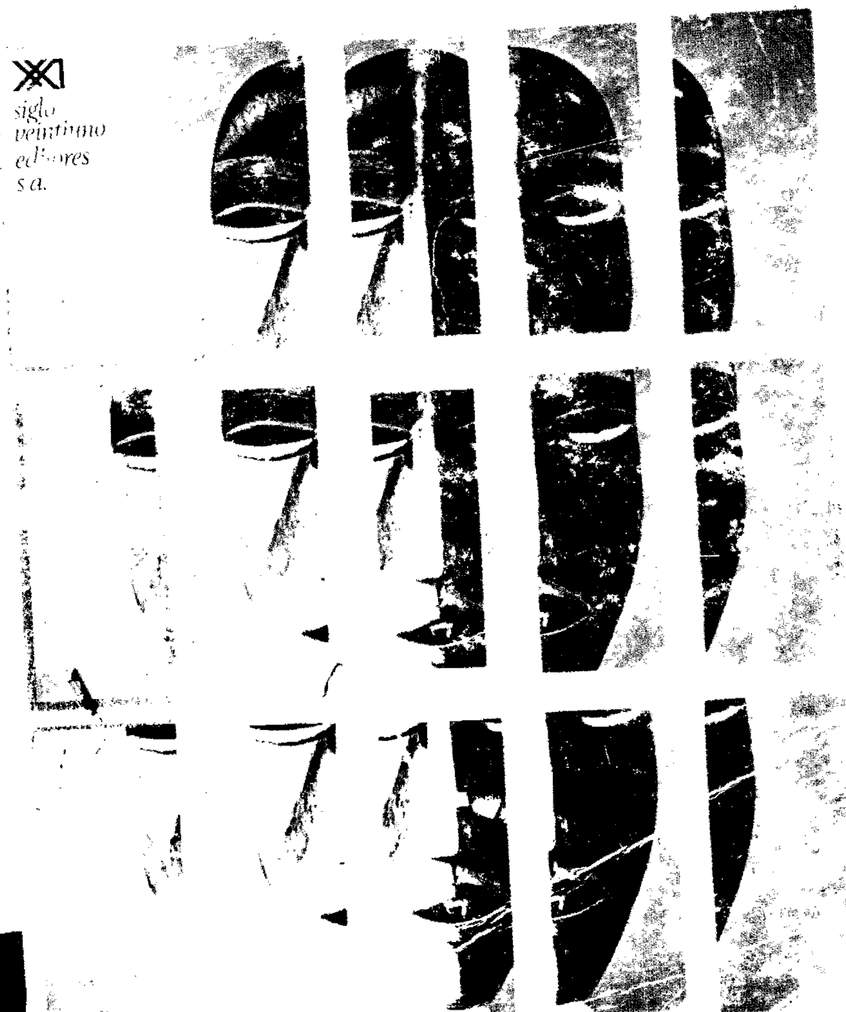
La tarea de descubrir y reconstruir, a través del pensamiento, los modos de producción que se han desarrollado, o que todavía se desarrollan, en la historia, impone la reconsideración de cada uno de los problemas teóricos que plantea el conocimiento de las sociedades, es decir, los problemas del descubrimiento de las leyes; no de la «Historia» en general, sino de las diversas formaciones económicas y sociales que analizan el historiador, el antropólogo o el economista. Estas leyes existen y expresan las propiedades estructurales no intencionadas de las relaciones sociales y su jerarquización, así como su articulación, basada en un modo de producción determinado.

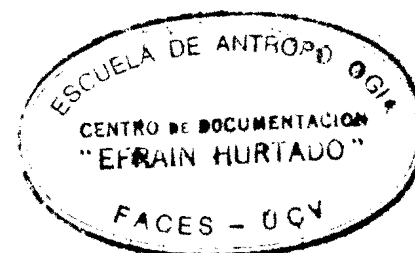
Para descubrir esta lógica profunda es preciso ir más allá que el análisis estructural de las formas, de las relaciones sociales y del pensamiento, intentar revelar los «efectos» de unas estructuras sobre las otras a través de los diversos procesos de la práctica social, y fijar su lugar real en la jerarquía de las causas que determinan el funcionamiento y la reproducción de una formación económica y social.

Escoger el materialismo de Marx como horizonte epistemológico del trabajo teórico en las ciencias sociales es querer llegar a un lugar en el que serán abolidas las distinciones y las oposiciones entre antropología e historia, en el que no será posible construir el análisis de las relaciones y de los sistemas económicos en un campo autónomo, fetichizado. Un lugar situado más allá del empirismo funcionalista y de los planteamientos estructuralistas.

En esta perspectiva se sitúa el presente libro de Maurice Godelier, autor del que Siglo XXI Editores también ha publicado **Racionalidad e irracionalidad en economía.**

ECONOMIA FETICHISMO Y RELIGION EN *LAS SOCIEDADES PRIMITIVAS*




ESCUELA DE ANTROPOLOGIA
CENTRO DE DOCUMENTACION
"EFRAIN HURTADO"
FACES - UCV

Traducción de

CELIA AMOROS

e

IGNACIO ROMERO DE SOLÍS

ECONOMIA, FETICHISMO Y RELIGION EN LAS SOCIEDADES PRIMITIVAS

por

MAURICE GODELIER



siglo
veintiuno
editores
mexico
españa
argentina



siglo veintiuno editores, sa
CERRO DEL AGUA 248 MÉXICO 20 D.F.

siglo veintiuno de españa editores, sa
EMILIO RUBÍN 7, MADRID 33, ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores, sa
Av. CÓRDOBA 2064, BUENOS AIRES ARGENTINA

Primera edición en español, diciembre 1974

Impreso y hecho en España
Printed and made in Spain

ISBN: 84-323-0163-9
Depósito legal: M. 37.408-1974
Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Martínez Paje, 5. Madrid-29



Para Geneviève

INDICE

PROLOGO

«Ya no existe ningún punto fijo desde el cual se pudiera aprehender de nuevo, aunque fuera en su simple forma, la configuración del saber y, a través de ello, proponer la clausura del mismo. No faltan tentaciones para ello, lo que falta es el instrumento que permitiría ceder a ellas de forma convincente. Ni por parte del sujeto, ni por parte del concepto, ni por parte de la naturaleza encontramos actualmente elementos con que alimentar y culminar un discurso totalizante. Más vale levantar acta y renunciar a entablar sobre este aspecto un anacrónico combate de retaguardia.»

JEAN T. DESANTI
Matérialisme et Epistémologie[1]

En 1958 nos planteábamos dos cuestiones y para contestarlas nos vimos obligados a emprender un extraño itinerario, primero de la filosofía a la economía y, posteriormente, a la antropología[2]. Esas dos cuestiones eran las siguientes: «¿Qué sucede con la lógica *escondida* de los sistemas económicos y con la *necesidad* de su aparición, reproducción o desaparición en el curso de la historia?» «¿Cuáles son las condiciones epistemológicas del conocimiento teórico de esas lógicas y de esas necesidades?» En realidad, ambas cuestiones no son más que una, puesto que podemos reconocer en ellas el doble rostro del problema de la racionalidad económica. Cuestión desmesurada cuya respuesta no hemos buscado en una filosofía de la economía o de la historia, sino en el ámbito de diversos dominios del conocimiento que versan sobre economía. En 1965 concluíamos, refiriéndonos al camino recorrido, «que no existe racionalidad propiamente económica»[3] y que el problema consistía en realizar el análisis es-

[1] Artículo publicado en *Annali*, revista editada por el Instituto Giangiacomo Feltrinelli, Milán, 1971. Número especial titulado: «Ricerca dei presupposti e dei fondamenti del discorso scientifico in Marx», páginas 7-21.
[2] Hemos explicado este itinerario al comienzo de *Rationalité et irrationalité en economie*, F. Maspero, 1966, París. (Existe versión castellana, *Racionalidad e irracionalidad en la economía*, Siglo XXI, México, 1967.)
[3] En el artículo «Objeto y método de la antropología económica», publicado en *L'Homme*, núm. 2, 1965, y reproducido en *Rationalité...*, ed. citada, páginas 232-293 (páginas 295-313 de la ed. castellana citada).

tructural de las relaciones sociales de tal modo que se pueda analizar la «causalidad de las estructuras» unas sobre otras y, particularmente, la de los modos de producción sobre las otras estructuras sociales, para poder comprender, a partir de ahí, los mecanismos de su reproducción y de sus transformaciones. Algunos de los textos incluidos en este tomo contribuyen al debate de este problema, pero quisiéramos en este prólogo presentar una especie de bosquejo de los pasos operatorios que nos parece necesario dar, en 1973, para poder avanzar en esta tarea.

* * *

La tarea de descubrir y reconstruir mediante el pensamiento los modos de producción que se han desarrollado o que todavía se desarrollan en la historia es *algo más* y *algo distinto* que constituir una antropología económica o cualquier otra disciplina que reciba un nombre parecido. Esta tarea impone retomar uno por uno los problemas teóricos que plantea el conocimiento de las sociedades y de su historia, es decir, los problemas del descubrimiento de las leyes, no de la «Historia» en general —que es un concepto sin objeto que le corresponda—, sino de las diversas formaciones económicas y sociales que analizan el historiador, el antropólogo, el sociólogo o el economista. Esas leyes existen y expresan las propiedades estructurales no-intencionales de las relaciones sociales y su jerarquía y articulación propias sobre la base de modos de producción determinados.

A diferencia del marxismo que habitualmente se practica y que rápidamente se convierte en materialismo vulgar, afirmamos que Marx, cuando distinguió infraestructura y superestructura y supuso que la lógica profunda de las sociedades y de su historia dependía en último análisis de las transformaciones de su infraestructura, no hizo sino evidenciar por vez primera una jerarquía de distinciones funcionales y de causalidades estructurales, sin prejuzgar en modo alguno la *naturaleza* de las estructuras que, en cada caso, sustentan esas funciones (parentesco, política, religión...), ni el *número de funciones* que puede soportar una estructura. Para descubrir esta lógica profunda hay que ir más allá del análisis estructural de las formas de las relaciones sociales y del pensamiento, intentando descubrir los «efectos» de las estructuras unas sobre otras, a través de los distintos procesos de la práctica social, y señalando su lugar real en la jerarquía de causas que determinan el funcionamiento y la reproducción de una formación económica y social.

Elegir el materialismo de Marx como horizonte epistemológico del trabajo teórico en las ciencias sociales implica imponerse la tarea de descubrir y recorrer, por trayectos que hay que inventar, la red invisible de las razones que ligan las formas, las funciones, el modo de articulación, la jerarquía, la aparición y la desaparición de estructuras sociales determinadas.

Adentrarse por esos caminos significa pretender llegar a un lugar en el que estén abolidas las distinciones y las oposiciones entre antropología e historia, un lugar donde ya no sea posible constituir en un campo autónomo, fetichizado, el análisis de las relaciones y de los sistemas económicos, un lugar situado por consiguiente más allá de las impotencias del empirismo funcionalista y de los límites del estructuralismo.

Empeñarse por estos caminos no significa proponer una «vuelta a Marx» ni, para un antropólogo, una reanudación y una defensa de todas las ideas de Marx sobre las sociedades primitivas y las primeras sociedades de clase, aunque, como demuestra nuestro ensayo de un balance crítico de esas ideas, las partes vivas priman ventajosamente sobre las partes muertas. Lo que aporta Marx para nuestro progreso es ante todo un conjunto abierto de hipótesis y métodos de trabajo, inventados para el análisis de las estructuras y las condiciones de aparición y evolución de un *solo* modo de producción, el modo de producción capitalista, y de la *sociedad* burguesa que le corresponde, pero que, además, tienen un valor general, ejemplar. Vamos a demostrar por qué este conjunto no cerrado de hipótesis y procedimientos metodológicos no solamente pertenece al horizonte epistemológico de nuestro tiempo, sino que incluso configura su línea principal.

En efecto, para Marx el punto de partida de la ciencia no está en las apariencias, en lo visible, en las representaciones espontáneas que los miembros de una sociedad tienen sobre la naturaleza de las cosas, de sí mismos y del universo. Para Marx —y esto le enfrenta con el empirismo y el funcionalismo—, el pensamiento científico no puede descubrir el vínculo real y la relación interna de las cosas partiendo de sus lazos aparentes y de sus relaciones visibles. El pensamiento científico se aparta por consiguiente de ellas, no para abandonarlas, inexplicadas, fuera del conocimiento racional, sino para volver inmediatamente sobre ellas y explicarlas a partir del conocimiento del encadenamiento interior de las cosas y, en ese movimiento de vuelta, se disuelven una por una, las ilusiones de la conciencia espontánea del mundo.

Pero en ese movimiento de lo visible a lo invisible el pen-

samiento científico descubre que las relaciones entre las cosas, bienes materiales, objetos preciosos, valores, son en realidad relaciones entre los hombres, relaciones que expresan y disimulan al mismo tiempo. Descubrir, en el interior de las relaciones entre las cosas, la presencia y la determinación de relaciones entre los hombres, significa poner en práctica un método que todo antropólogo debería «conocer» reconociendo en él el objeto mismo de su trabajo teórico. La grandeza de Marx consiste, al analizar la mercancía, la moneda, el capital, etc., en haber «comprendido al derecho» hechos que —en la práctica y en la representación cotidiana de los individuos que viven y actúan en el seno del modo de producción capitalista— se presentan al revés, y en haber demostrado el carácter fantasmagórico de las relaciones sociales.

La teoría de los modos de producción está, pues, por construir, ya que no se puede leer directamente en la trama visible de las relaciones sociales la naturaleza exacta de las relaciones de producción. Ahora bien, y nos parece necesario insistir de nuevo en este aspecto, Marx no ha establecido una doctrina sobre lo que debe ser definitivamente infraestructura y superestructura. No ha asignado de antemano una forma, un contenido y un lugar invariables a lo que puede funcionar como relaciones de producción. Lo que ha establecido es una distinción de funciones y una jerarquía en la causalidad de las estructuras sociales en lo que concierne al funcionamiento y a la evolución de las sociedades. Por tanto, no hay por qué negarse en nombre de Marx, como hacen algunos marxistas, a reconocer a veces en las relaciones de parentesco relaciones de producción, ni, inversamente, deducir de este hecho una objeción, incluso una refutación de Marx, como hacen algunos funcionalistas o estructuralistas. Así pues, hay que dirigirse más allá del análisis morfológico de las estructuras sociales para analizar sus funciones y las transformaciones de esas funciones y de esas estructuras.

Pero el hecho de que una estructura pueda servir de soporte a varias funciones no autoriza a confundir los niveles estructurales ni a subestimar el hecho de la autonomía relativa de las estructuras. Esta última no es sino la autonomía de sus propiedades internas. El pensamiento de Marx no consiste en un materialismo reduccionista que resuma toda la realidad en la economía, o en un funcionalismo simplista que pliegue todas las estructuras de una sociedad sobre aquella que aparezca de entrada como la predominante, ya se trate del parentesco, de la política o de la religión. Partiendo de esta distinción de funciones y de la autonomía relativa de las estructuras es como se

puede abordar correctamente el problema de la causalidad de una estructura sobre otra, de un nivel sobre los restantes. Ahora bien, en la medida en que una estructura tiene efectos *simultáneos* sobre todas las estructuras que componen con ella una sociedad original susceptible de reproducirse, hay que intentar descubrir en *lugares* y a *niveles* diferentes, por consiguiente, con un *contenido* y una *forma diferentes*, la presencia de una *misma* causa, es decir, los efectos necesarios y simultáneos de un conjunto específico de propiedades no-intencionales de tales o cuales relaciones sociales. No se trata de «reducir» unas estructuras a otras, sino evidenciar las formas diferentes de la presencia activa de una de ellas en el funcionamiento mismo de las otras. Cualquier metáfora de continente-contenido, interior-exterior, es evidentemente incapaz de expresar correctamente esos mecanismos de la articulación íntima y de la acción recíproca de las estructuras [4].

Pero un materialismo que tome a Marx como punto de partida no puede consistir únicamente en una investigación difícil de las redes de causalidades estructurales sin tratar a fin de cuentas de evaluar la importancia específica y desigual que esas diversas estructuras pueden tener sobre el funcionamiento, es decir, ante todo, sobre las condiciones de *reproducción* de una formación económica y social. Es aquí, al analizar la jerarquía de las causas que determinan la reproducción de una formación económica y social, cuando ese materialismo considera seriamente la hipótesis fundamental de Marx sobre la causalidad determinante «en última instancia», para la reproducción de esta formación, del o de los modos de producción que constituyen su infraestructura material y social. Por supuesto, tomar en serio esta hipótesis no significa en modo alguno transformarla en dogma y en receta fácil, a tono con un discurso-sortilegio voluntariamente terrorista que enmascare a duras penas la ignorancia de sus autores bajo la denuncia sin matices del fracaso de las ciencias «burguesas». Bastaría con inventariar el número y la dificultad de los problemas que se plantean a partir del momento en que se desea comparar las sociedades cuya

[4] Ver a continuación, capítulo 2. Nos remitimos a nuestro breve análisis de la economía y de la sociedad de los cazadores pigmeos mbuti, donde hemos intentado descubrir ese sistema de efectos simultáneos de las constricciones internas del modo de producción sobre las relaciones de parentesco, las relaciones políticas y sobre sus relaciones simbólicas y rituales con el mundo exterior y consigo mismos. Un análisis más detallado de la economía y de la sociedad mbuti figurará en la obra *Anthropologie et Economie* que estamos elaborando para la colección SUP de la editorial Presses Universitaires, dirigida por Georges Balandier.

subsistencia se basa en la caza y en la recolección, como las de los bosquimanos, las de los shoshones, las de los aborígenes australianos para demostrar la futilidad ridícula de semejantes actitudes teóricas[5].

Un ejemplo particularmente notable de la causalidad determinante de los modos de producción sobre la organización y la reproducción de sociedades lo constituye la formación de un tipo original de economía y de sociedad que surgió, a partir del siglo XVII, entre los indios de las llanuras de América del Norte. Como ha mostrado Symmes C. Oliver, ese tipo de sociedad respondía a las constricciones de una economía de caza basada en la utilización del caballo, y posteriormente del fusil, adaptada a la particular ecología del bisonte que imponía la dispersión y la independencia de las bandas durante el invierno, y su concentración y su dependencia recíprocas durante el verano[6]. En este caso es particularmente notable *la convergencia y la uniformación* de las formas de organización social que surgieron en todas las tribus de las llanuras, como respuesta a esas constricciones idénticas. Ahora bien, esas tribus diferían profundamente al comienzo. Las del norte y el oeste —los cree, los assiniboin y los comanche— provenían de grupos que antes practicaban la caza y la recolección y vivían en bandas de composición fluida. Las tribus del este y del sureste eran, originariamente, poblaciones de agricultores que, sobre todo en el sur, vivían en poblados sedentarios, bajo la autoridad centralizada de jefes hereditarios y de sacerdotes[7]. Muy rápidamente, tan

[5] Véanse al respecto las opiniones siempre actuales de F. Engels que escribía a Joseph Bloch, el 22 de septiembre de 1890: «Según la concepción materialista de la historia, el factor determinante de la historia es, *en última instancia*, la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx, ni yo, jamás hemos afirmado otra cosa. Si, a continuación, alguien retuerce esta proposición diciendo que el factor económico es el *único* factor determinante, transforma nuestra proposición en una frase vacía, abstracta, absurda... Desgraciadamente, ocurre con demasiada frecuencia que se cree comprender perfectamente una nueva teoría y poder manejarla sin dificultad a partir del momento en que se asimilan sus principios esenciales, pero esto no siempre es del todo exacto. No puedo menos de reprochar esto a más de uno de nuestros recientes "marxistas", asimismo tengo que decir que se han hecho cosas singulares.» En *Sur la religion*, compendio de textos publicados por Editions Sociales, París, 1960, páginas 268-271.

[6] Véase Symmes C. Oliver: *Ecology and Cultural Continuity as Contributing Factors in the Social Organization of the Plains Indians*, University of California Press, 1962, páginas 1-5 y 66-68.

[7] Véase Preston Holder: *The Hoe and the Horse on the Plaints. A study of cultural Development among North American Indians*, University of Nebraska, 1969, páginas 23-88.

sólo en un siglo, un nuevo modo de producción y un modo de vida nómada se generalizaron en el seno de esas tribus, sin que se produjera verdaderamente la destrucción y la desaparición radical de las relaciones sociales originarias, sino la transformación de esas relaciones por la suma de nuevas funciones o supresión de las antiguas; supresiones y sumas que correspondían a las constricciones de las nuevas condiciones de la producción y de la vida social. Aquellos grupos que en su origen eran horticultores sedentarios organizados en caudillaje se vieron obligados a adquirir una organización social mucho más fluida e igualitaria, que imponía la necesidad de escindirse regularmente en bandas nómadas en el seno de las cuales la iniciativa personal desempeñaba un papel importante; por el contrario, los grupos que originariamente eran bandas nómadas de cazadores-recolectores pedestres se vieron obligados a adquirir una organización más jerarquizada para imponer la disciplina común necesaria para el éxito de las grandes cacerías colectivas del verano. Como continuamente repitieron Marx y Engels, no se puede analizar y comprender las formas y las vías que adopta la transición de un modo de producción y de vida social a otro sin tener en cuenta plenamente las «premisas» a partir de las cuales se desarrolla esa transición. Lejos de que esas antiguas relaciones de producción y las otras relaciones sociales desaparezcan repentinamente de la escena de la historia, son ellas las que se transforman y a partir de ellas es como se iluminan las *formas* que van a revestir y los lugares donde van a manifestarse, en el seno de las antiguas estructuras sociales, los efectos de las nuevas condiciones de la vida material[8].

De este modo, en esas continuidades y en esas rupturas se manifiestan siempre las propiedades internas, no-intencionales, de las estructuras sociales y las contradicciones mismas que surgen entre esas estructuras tienen un fundamento en esas propiedades. Ahora bien, sobre este aspecto —el del análisis de las contradicciones que caracterizan el funcionamiento y la evolución de las relaciones sociales— también Marx nos aporta preciosos análisis y, ante todo, la distinción entre contradicciones internas a una estructura, constitutivas de su funcionamiento (como las relaciones capitalistas-obreros o señores-siervos, cons-

[8] Para precisar este tipo de problemas hemos analizado los materiales de John Murra referentes a la economía y a la sociedad inca. Intentábamos localizar y explicar los elementos de los antiguos modos de producción y de organización social que el nuevo modo de producción, estatal, había mantenido y transformado para adaptarlos a su propio proceso de reproducción. Véase más adelante, primera parte, capítulo 4.

titutivas de las relaciones de producción capitalistas y feudales, respectivamente) y contradicciones entre estructuras, contradicciones inter-estructurales. El juego combinado de esos dos tipos de contradicciones es lo que determina las condiciones específicas de reproducción de una formación económica y social determinada [9].

En definitiva, cualquiera que sea la naturaleza de las causas y de las circunstancias internas o externas (la introducción del caballo en América del Norte por los europeos) que inducen contradicciones y transformaciones estructurales en el seno de un modo de producción y de una sociedad determinados, esas contradicciones y esas transformaciones tienen siempre su fundamento en las propiedades internas, *inmanentes* a las estructuras sociales, y traducen necesidades no-intencionales cuyas razones y leyes hay que descubrir. En estas propiedades y necesidades no-intencionales es donde la intención y la acción humanas hunden sus raíces y alcanzan la plenitud de sus efectos sociales. Si existen leyes de esas transformaciones estructurales, no se trata de leyes «históricas». En sí mismas, esas leyes no cambian, carecen de historia, puesto que son leyes de transformación que remiten a constantes porque remiten a las propiedades estructurales de las relaciones sociales.

La historia, por tanto, no es una categoría que explica, sino que hay que explicar. La hipótesis general de Marx sobre la existencia de una relación de orden entre infraestructura y superestructura, que determina en última instancia el funcionamiento y la evolución de las sociedades, no puede permitir determinar por adelantado las leyes específicas de funcionamiento y evolución de las diversas formaciones económicas y sociales aparecidas o por aparecer en la historia. Esto último porque, por una parte, no existe historia general y porque, por otra parte, jamás se sabe por adelantado qué estructuras funcionan como infraestructura y qué estructuras funcionan como superestructuras en el seno de esas diversas formaciones económicas y sociales. El horizonte epistemológico que acabamos de esbozar partiendo de la obra de Marx —no hay por qué esconder que no ha podido ser explicitado en parte sino a la luz de los resultados teóricos alcanzados mucho después de

[9] Esta distinción —para nosotros fundamental— entre dos tipos de contradicción, intra e interestructural, la hemos expuesto en el artículo «Système, structure et contradiction dans *Le Capital* de Marx», publicado en el número especial de *Les Temps Modernes* de 1966, dedicado a los «Problèmes du structuralisme» y publicado en castellano con el título *Problemas del estructuralismo*, editado por Siglo XXI, México, 1968.

Marx en el campo de las matemáticas, de la lingüística, de la teoría de la información, del análisis estructural de las relaciones de parentesco y de los mitos— se presenta, por tanto, como una red abierta de principios metodológicos cuya utilización práctica por lo demás es muy compleja. Debido a este carácter abierto, ese horizonte prohíbe de antemano a todo trayecto teórico realizado en su seno producir síntesis totalizantes ficticias. Por el contrario, permite señalar paso a paso los lugares vacíos que agrietan por doquier los campos de la práctica teórica en esas ciencias sociales, así como cribar y expulsar todos los enunciados que «clausuran» de manera ilusoria e ideológica esos diversos lugares y esos diversos campos.

Para designar semejante práctica teórica, que habría renunciado a toda totalización ilusoria, pero que utilizaría rigurosamente para sus objetivos más modestos una metodología muy compleja, hablar de antropología o de historia sólo sería un abuso de lenguaje. Por encima de los compartimientos fetiches y de las divisiones arbitrarias de las ciencias humanas, se trata de *una* ciencia del hombre que se dedique verdaderamente a explicar la historia, es decir, a reconstruirla de nuevo, a poner el pasado en futuro, es decir, a situar de nuevo la historia en lo posible. «Lo posible —decía Kierkegaard— es la más dura de las categorías» [10], y sabemos muy bien que la tarea más difícil de la razón teórica, así como de la acción práctica, es realizar el inventario y el análisis de los posibles que coexisten en cada instante.

Mientras no sepamos reconstruir mediante el pensamiento científico el número *limitado* de transformaciones posibles que puede realizar tal estructura determinada o tal combinación determinada de estructuras, la historia, tanto la de ayer como la de mañana, se erigirá ante nosotros como una inmensa masa de hechos que gravitan con todo el peso de sus enigmas y de sus consecuencias. Un ejemplo de esos enigmas: determinadas bandas mbuti cazan con red por grupos compuestos de siete a diez cazadores, otras cazan con arco por grupos compuestos de dos o tres cazadores y desprecian la utilización de la red, que, sin embargo, conocen a la perfección, otras, en cambio, prefieren cazar con jabalina. En el nivel de las técnicas de producción existen alternativas y elecciones. Se puede actuar de otro modo, aunque dentro de ciertos límites. Sin embargo, las relaciones sociales y la ideología son las mismas en todas las

[10] Sören Kierkegaard: *Le concept de l'angoisse*, Gallimard, París, 1935, página 224. (Existe traducción castellana: *El concepto de la angustia*, Madrid, 1969.)

bandas mbuti. Por tanto, habría que llevar el análisis hasta poder explicar esas posibilidades de actuar de un modo distinto, y su incidencia o ausencia de incidencia sobre otros aspectos de la vida social. Por nuestra parte, no hemos podido llegar tan lejos, pero al menos hemos reconocido la existencia del problema.

Para concluir, desearíamos volver sobre una de esas fisuras, de esos lugares vacíos que continúan en estado de no pensado dentro del pensamiento marxista y de las ciencias humanas. Nos referimos al problema del carácter fantasmagórico de las relaciones sociales, al problema de la religión y, a través de él, al de la práctica simbólica y de la ideología en general. Este problema es fundamental porque de nuestros progresos en resolverlo depende la posibilidad de que comprendamos las diversas *formas* que revisten las relaciones de dominio y de explotación del hombre por el hombre, la posibilidad pues, igualmente, de reconstituir los diversos *procesos* de aparición de las sociedades de categorías y de las sociedades de castas y de clases que han sustituido paulatinamente a las antiguas sociedades primitivas.

Para abordar ese problema, hemos vuelto en un primer momento a un texto de Marx, inédito durante mucho tiempo, que lleva por título «Formas que preceden a la producción capitalista» y que pertenece a los *Grundrisse* de 1857 [11]. Sobre este texto, hemos realizado un trabajo crítico para separar las ideas vivas de las partes muertas [12]. Por trabajo crítico entendemos el trabajo de escuchar un texto en el encadenamiento de sus contextos, contemporáneos a la vez de él y de nosotros mismos [13].

[11] Se ha publicado una traducción completa en las Editions Anthropos en 1967 y 1968, con el título de *Fondements de la critique de l'Economie politique*. (Existe una versión castellana traducida directamente del original alemán, publicada por Siglo XXI en Buenos Aires en 1971 y reeditada en Madrid en 1972.)

[12] Véase a este respecto la introducción a la compilación de textos de Marx y Engels titulada *Sur les Sociétés Précapitalistes*, editada por Editions Sociales, París, 1970, páginas 12-42. (Existe una versión castellana reducida del texto anterior, pero que reproduce íntegramente los textos de M. Godelier, publicada por Editorial Estela en «Ediciones de Bolsillo», Barcelona, 1971.)

[13] Retomamos por nuestra propia cuenta la bella fórmula de Jean T. Desanti en su artículo «Sur la "production" des concepts en mathématiques», en la revista *Les Etudes philosophiques*, octubre-diciembre de 1969, páginas 475-497. Por supuesto, «comprender en la cadena de sus contextos» las ideas de Marx sobre las sociedades primitivas supone, en primer lugar, no contentarse con repetir el mismo librito de citas sobre el tema sacadas

Ahora bien, entre esas ideas vivas, transcritas rápidamente en un borrador, hay una que tiene un alcance inmenso en relación con nuestro proyecto y cuyas consecuencias teóricas apenas comienzan a deducirse. Es la idea de que, en las sociedades antiguas, caracterizadas por el modo de producción asiático y por la explotación de comunidades aldeanas y tribales locales dominadas por un Estado personificado por un «déspota», «finalmente, esta comunidad superior existe y *aparece* como una *persona*..., el trabajo excedente adopta la forma tanto de tributo como de trabajos colectivos para exaltar la gloria de la *Unidad* encarnada en la persona de un déspota real o en el *Ser tribal imaginario* que es su Dios» [14]. Lo esencial de lo que Marx nos señala es el hecho de que todo sucede «como si» las condiciones de reproducción del modo de producción y de la sociedad —que aseguran la *unidad* y la *supervivencia* de toda la comunidad y de cada uno de sus miembros o grupos— dependieran realmente de la existencia y de la acción de un Ser tribal imaginario, de un Dios o de la persona de un déspota supremo que se encuentra de este modo situado por encima de lo común, sacralizado. Existe, pues, en este caso una relación a la vez real y fantasmagórica de los hombres con sus condiciones naturales y sociales de existencia. Ahora bien, lo que Marx afirma además es que hasta entonces han permanecido impensados los mecanismos mediante los cuales «las condiciones reales de la vida revisten poco a poco una forma etérea».

De ahí la importancia excepcional del texto que Marx, algunos años después en *El Capital*, dedicó a explicar el contenido y el origen del carácter fantasmagórico de las representaciones espontáneas que los individuos se hacen de la esencia de la mercancía, la moneda, el capital, el salario, etc. [15]. En esas representaciones todo está *presentado al revés*, las relaciones entre personas aparecen como relaciones entre cosas y recíprocamente, y lo que es causa aparece como efecto.

Lo que sorprende inmediatamente es la analogía que existe

de... la obra de Engels, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Por el contrario, lo que sorprende de la actitud de Marx y de Engels sobre este tema es su permanente capacidad de acoger con avidez y meditar cuantas ideas nuevas aparecen contenidas en las obras de Maurer, Kovalevski, Morgan, Maine, Taylor, etc.

[14] Marx en *Sur les Sociétés précapitalistes*, Editions Sociales, París, 1970, p. 66.

[15] Véase a continuación, segunda parte, capítulo 7, el texto que nos pidió J. B. Pontalis para el número especial de *La Nouvelle Revue de Psychanalyse*, número 2, 1970, dedicado a los «Objets du fetichisme» (Objetos del fetichismo).

entre ese mecanismo de personificación de las cosas, de inversión de la causa y el efecto que constituyen el carácter fantasmagórico de las relaciones mercantiles y las formas de fetichización de las relaciones sociales que hacen aparecer un ser imaginario, un dios, como la unidad viviente de una comunidad, la fuente y la condición de su Reproducción y de su Bienestar. Pero, puesto que en esas sociedades primitivas no existen relaciones mercantiles desarrolladas y aún menos relaciones capitalistas, ¿cuál podía ser el mecanismo mediante el cual las condiciones objetivas de la vida social adoptaban un carácter mítico, fantasmagórico? En esta perspectiva hemos interrogado, por una parte, *La Pensée Sauvage* y *Les Mythologiques*, de Claude Lévi-Strauss, y, por otra parte, analizado detenidamente el contenido y la forma de la religión de los mbuti [16].

Ahora bien, rápidamente hemos advertido que la práctica religiosa de los mbuti poseía una base material, puesto que el culto consiste primero en un gran ciclo de cacerías más intensas que de costumbre. Por medio de una caza más intensa y una mayor cantidad de piezas cobradas para distribuir, se intensifican y exaltan la cooperación y la reciprocidad entre los miembros de la banda, sea cual fuere su sexo y grupo, disminuyen las tensiones y se atenúan y extenúan provisionalmente, sin que por supuesto desaparezcan, las contradicciones en el interior del grupo. La práctica religiosa constituye, pues, realmente, una forma de acción, una práctica política sobre las condiciones sociales específicas que engendran de forma continuada su modo de producción y de existencia social, constantemente amenazado de escisión y disgregación de las bandas.

Pero esta práctica material, política, simbólica y estética al mismo tiempo (por las danzas y los cantos que la acompañan necesariamente) está dirigida hacia un ser real e imaginario, la Selva, para invocar y celebrar su presencia vigilante que lleva

[16] Hemos elegido el ejemplo de los pigmeos mbuti por dos motivos: por una parte, porque su economía —basada en actividades de caza y de recolección en un ecosistema generalizado, la selva primaria congoleña— es relativamente simple, y, por otra parte y sobre todo, porque a diferencia de numerosos trabajos etnográficos que suministran vagas informaciones sobre la economía de las sociedades sobre las que versan, los estudios de Turnbull son de una calidad y de una riqueza excepcionales que completan felizmente los notables descubrimientos realizados por Richard Lee, Lorna Marshall, Julian Steward en otros pueblos cazadores-recolectores, los bosquimanos, los shoshones, etc. Por lo demás, expresamos nuestro reconocimiento desde estas páginas a Colin Turnbull, que ha aceptado con la mayor sencillez y cordialidad responder a numerosas cuestiones que le hemos planteado, así como criticar las interpretaciones que intentábamos sobre sus materiales y su trabajo.

consigo la buena salud, la caza abundante, la armonía social, la vida y aleja la epidemia, el hambre, la discordia, la muerte. La práctica religiosa, por consiguiente, está ante todo dirigida por completo hacia las condiciones de reproducción del modo de producción y del modo de vida de los mbuti, y constituye un verdadero trabajo simbólico, una acción imaginaria sobre esas condiciones.

La religión de los mbuti es, por consiguiente, el lugar donde se presenta de forma imaginaria la juntura invisible que cimienta en un todo capaz de reproducirse, en una sociedad que vive en un medio determinado, sus diversas relaciones sociales. Lo que se presenta y se disimula al mismo tiempo en ese modo de presencia, de representación, lo que se ofrece a su acción positiva e ilusoria a la vez no es sino la articulación, la sutura invisible de sus relaciones sociales, su fondo y su forma interiores bajo los rasgos y los atributos de un Sujeto omnipresente, omnipotente y benefactor, la Selva. Podemos ver cuán peligroso resulta concebir una relación simple y directa de reflejo —reflectante a realidad— reflejada para analizar el contenido y la función de la religión entre los pigmeos mbuti. El carácter fantasmagórico de sus relaciones sociales no nace ciertamente del hecho de que ellos se representen al revés su práctica y las condiciones de reproducción de su modo de vida, puesto que, en efecto, todo transcurre como si no fueran los cazadores quienes atraparan la caza mediante sus conocimientos y sus técnicas, sino como si ello fuera el don de una Persona omnipresente y benefactora. Pero el propio fantasma es *parte del contenido* de esas relaciones sociales y no solamente el reflejo aberrante y ridículo de una realidad que existiría fuera de él.

Este breve resumen bastará para mostrar cómo, a partir de tales análisis y de sus primeros resultados, se podría abordar el problema de las diversas formas que han revestido las relaciones de dominación y de explotación del hombre por el hombre en el transcurso de los diversos procesos de formación de las sociedades de categorías y luego de castas o de clases. Porque hay que subrayar que los mbuti, cuya sociedad es fuertemente igualitaria, se consideran todos igualmente dependientes de la intervención continua y benefactora de la Selva (lo que, en el plano objetivo, es real, puesto que, al no transformar la naturaleza, dependen totalmente de ella para reproducirse). En el caso de los mbuti cada uno es fiel y sacerdote, y ni siquiera existe entre ellos la figura del chamán. Dedican a celebrar la Selva un trabajo suplementario, puesto que intensifican sus

cacerías y consumen los productos en ellas obtenidos en festines que exaltan el carácter excepcional de la vida ritual.

Por consiguiente, podemos imaginar que cuando las condiciones han permitido a ciertos hombres, a determinados grupos, personificar *en ellos mismos* el bien común o tener acceso exclusivo a las potencias sobrenaturales que, según ellos, tenían el control de las condiciones de reproducción del universo y de la sociedad, esos hombres y esos grupos han parecido elevarse por encima de los hombres corrientes, aproximándose a los dioses, avanzando mucho más que cualquier otro hombre en el espacio que separa, desde el origen de los tiempos, a los hombres de los dioses. En esta perspectiva se aclara el hecho de que en numerosas sociedades en las que existen jefes hereditarios que no disponen de ningún medio de ejercer violencia física sobre sus súbditos, como por ejemplo la sociedad de las islas Trobriand, estudiada por Malinowski, la forma que reviste el poder de esos jefes y la justificación ideológica de esos poderes provienen de que ellos, en primer lugar, controlan los grandes rituales de fertilidad de la Tierra y del Mar, apareciendo como los intermediarios obligados entre los clanes, sus antepasados y sus dioses. Alejarse de los hombres y dominarlos, aproximarse a los dioses y hacerse obedecer por ellos son probablemente dos aspectos *simultáneos* de un *mismo* proceso, aquél mediante el cual comienza el camino que conduce a las sociedades de clases y al Estado. Sobre esta vía se erigen las figuras formidables de Assur, dios-rey de su ciudad, o del inca Shinti, el hijo del Sol, que reinaba sobre el Tawantinsuyu, «el imperio de los cuatro distritos» [17].

Pero esta vez, lo que había comenzado por una dominación sin violencia se ha convertido en opresión ideológica y explotación económica, sostenida y prolongada mediante la violencia armada. Por consiguiente, no hay quizás por qué buscar si es la política la que adopta una forma religiosa o inversamente, cuando se trata, en este caso, de dos formas del mismo proceso, dos

[17] Sería interesante enumerar en el libro, ya algo anticuado pero siempre importante, de H. Frankfort y de Th. Jacobsen, *Before Philosophy* (Pelican Books, 1949), la lista de las diversas funciones imaginarias o reales que asumían el Estado y su representante viviente en el Egipto y en la Mesopotamia antiguos. En los mitos resumidos por los autores citados es notable descubrir que el mismo cosmos está representado en ellos *a la manera* de un Estado, y que las formas del Estado constituyen el esquema sociológico que organiza la representación del universo. Por el contrario, en el seno de los mitos de los indios de América, pertenecientes a sociedades que carecen de Estado, son las relaciones de parentesco las que desempeñan el papel de esquema sociológico.

elementos de un mismo contenido que existe *simultáneamente* en diversos niveles. Sin embargo, no es indiferente, para el desarrollo de las relaciones de casta y/o de clase, que sea el elemento religioso el que domine a la política o a la inversa. Trabajando en esta dirección es como el marxismo producirá las explicaciones que respondan a las objeciones que oponen a la hipótesis de la causalidad determinante en última instancia del modo de producción especialistas como Louis Dumont, quien, con razón, subraya que en la India, por ejemplo, es la religión la que domina desde hace milenios la organización social.

Henos aquí al término de esta introducción que permanece pendiente de análisis inacabados, dirigida hacia zonas de sombra, lugares vacíos o iluminaciones engañosas. Esperamos que el lector encontrará en adelante menos insólitos e irritantes esos recorridos teóricos que van sin cesar de la antropología a la historia, de Lévi-Strauss o de Firth a Marx, o inversamente, no dando jamás por cierto nada que no haya sido previamente puesto en cuestión y requerido para que exhiba sus pruebas.

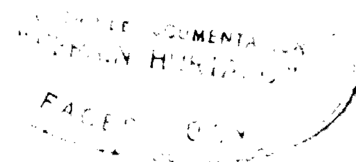
Al lector le parecerá evidente que todos esos rodeos y recorridos teóricos continúan respondiendo cada vez más de cerca al lejano planteamiento del problema de la racionalidad económica. Por otra parte, se añaden a otra forma de cuestionar que por dos veces aparecerá en este libro, en los textos dedicados a los baruya, una sociedad del interior de Nueva Guinea, en cuyo seno realizamos nuestro aprendizaje de la práctica de campo, entre 1967 y 1969. Durante más de dos años vivimos y trabajamos en el seno de esa sociedad, que había visto por primera vez a un blanco en 1951, y que no estuvo sometida al control de la Administración australiana hasta 1960. En 1967, cuando llegamos, una relación colonial, se podría decir que en estado incipiente, acababa de abolir la distancia que había separado en el tiempo y el espacio dos formas extremas del desarrollo proteiforme de la historia. Una sociedad sin clases que apenas acababa de cerrar tras sí la puerta del neolítico al procurarse mediante el cambio los utensilios de acero que provenían de tribus lejanas en contacto con los blancos, se encontraba frente a unos extranjeros que afirmaban e imponían su «derecho», en nombre de la «superioridad» de su propio sistema económico y social, a «pacificarla» militarmente, a «civilizarla» y a dejarla seguidamente en manos de antropólogos o de otros «hombres de ciencia»; en resumen, el derecho a someterla al orden y ello en beneficio de una sociedad de clases que ya no era la de Herodoto frente a los escitas o la de Cortés frente a Moctezuma, sino

la del capitalismo y la «paz» que éste impone a los pueblos colonizados.

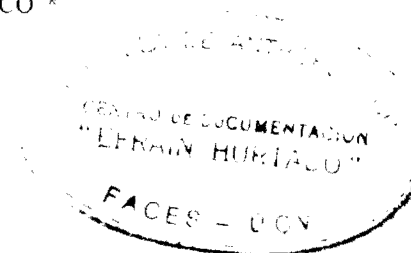
Esto equivalía a plantear de nuevo y por completo sobre el terreno, en la juntura viva y dolorosa de dos modos de producción y de dos sistemas sociales distintos y opuestos, la cuestión de las razones de que sean lo que son y de que hagan lo que hacen las sociedades y su historia. Semejante cuestión, planteada de dicha forma, no sólo exige, como se comprenderá fácilmente, llevar más lejos el análisis científico de esas razones y de esas contradicciones. Siempre hay que añadir a ello la acción, la actividad de la razón práctica que lucha contra la historia, por la historia, y que se niega a dejarla que se convierta en Destino.

PRIMERA PARTE

ANTROPOLOGIA Y ECONOMIA



I. EL PENSAMIENTO DE MARX Y ENGELS SOBRE LAS SOCIEDADES PRIMITIVAS: INTENTO DE BALANCE CRITICO *



La evolución del pensamiento de Marx y Engels sobre las sociedades sin clases y sobre las formas de aparición del Estado y de las relaciones de clase puede resumirse a grandes rasgos.

Desde *La ideología alemana* hasta los años 1853, Marx y Engels elaboraron un esquema muy simplificado sobre la evolución de las sociedades para ilustrar su descubrimiento fundamental, a saber, que la vida social tiene su fundamento último en las formas y estructuras de los diversos modos de producción. Esbozan cuatro etapas: la comunidad tribal, que corresponde a las formas primitivas de economía (caza, pesca, ganadería, primeras formas de agricultura), la comunidad greco-latina, que tiene la forma de un Estado; la sociedad feudal y la sociedad burguesa. Las razones que explican el paso de la comunidad tribal al Estado-ciudad antiguo apenas se insinúan. La transición de la antigüedad a la sociedad feudal la dibujan a grandes trazos, el papel de las invasiones germánicas se menciona de pasada y sin que reciba un desarrollo importante.

En 1853 la India hace su irrupción en el citado esquema, y, con ella, el Oriente, cuyos rasgos más característicos resume la India en su historia. El análisis del estado tribal, patriarcal, apenas esbozado en 1845, queda considerablemente enriquecido. El problema del nacimiento del Estado y de sus formas primitivas de aparición se plantea con nitidez y recibe una solución original. La existencia de múltiples comunidades agrícolas aisladas que necesitan una amplia cooperación en los trabajos de interés colectivo constituye la base sobre la que se erige una forma despótica de Estado. Esta estructura que combina unas comunidades rurales con un Estado central despótico constituye una

* Este texto es un extracto del extenso prólogo (pp. 14 a 142) que he escrito como introducción y comentario a los textos escogidos de Marx y Engels publicados bajo el título *Sur les sociétés précapitalistes* en Editions Sociales, París, 1970. (Hay traducción castellana en Eudecor, *El modo de producción asiático*, Buenos Aires, 1966. Incluye asimismo el texto completo de las *Formaciones*...)

forma de transición de la sociedad bárbara primitiva a la civilización. Pero en la medida en que el aislamiento de las comunidades y su estructura arcaica impiden cualquier clase de progreso decisivo de las fuerzas productivas, esta transición permanece inacabada, y Asia se estanca en una miseria milenaria junto a la gran corriente que conduce al capitalismo. No obstante, la evolución occidental no puede reconstituirse y comprenderse sino a partir de las formas asiáticas, consideradas como supervivencias de lo que constituyó su punto de partida.

En 1858, Marx descubre el secreto de la plusvalía y de la formación del beneficio. Con ello la crítica de la economía política encuentra su fundamento definitivo. El problema de las condiciones históricas de la aparición del capitalismo puede ya plantearse científicamente. La singularidad de las relaciones de producción capitalistas, que oponen y combinan a los propietarios de los medios de producción y del dinero y a los asalariados, propietarios únicamente de su fuerza de trabajo, se contrasta con algunas formas precapitalistas de producción. Queda construido un nuevo esquema de evolución histórica, esquema en el que se integran los análisis de 1853 sobre las formas asiáticas de propiedad de la tierra, de organización del trabajo y de explotación por un poder despótico.

A partir de entonces, la propiedad común de la tierra y el trabajo en común se plantean explícitamente como el punto de partida de la evolución de la formación económica de la sociedad. En su origen, la sociedad tiene la forma de una comunidad natural basada en el parentesco de sus miembros; a esta comunidad Marx la denomina horda o tribu. Asia es concebida como la cuna y el museo de las formas primitivas de propiedad de la tierra entre ganaderos y agricultores. A partir de estas formas originales, en las que la comunidad es propietaria y el individuo solamente posesor, se dibujan varias evoluciones.

Una de ellas, que no cambia la *forma* de las relaciones sociales, pero modifica parcialmente su contenido, consiste en el desarrollo general del despotismo oriental, forma de Estado que hemos podido distinguir en el Perú, en México, en Rusia y, por supuesto, también en Asia, y que desarrolla la explotación del hombre por el hombre sin romper la estructura de las antiguas comunidades y sin transformar la antigua relación del individuo con su comunidad de origen. Otra evolución, más dinámica, hace surgir formas de propiedad que contradicen las formas más primitivas, pero que se desarrollan sobre la misma base, es decir, sobre la organización tribal. La comunidad antigua reconoce a sus miembros el derecho de propiedad privada junto a

los derechos de posesión comunal de las tierras del Estado. La comunidad germánica consiste en una asociación de propietarios privados que utilizan comunitariamente tierras no arables. Estas dos formas, donde la propiedad privada ha adquirido paulatinamente una mayor importancia y donde el individuo ha conquistado una creciente autonomía, constituyen el punto de partida de formas de explotación del hombre por el hombre que, al desarrollarse, destruyen las antiguas relaciones comunitarias y configuran el origen de un nuevo desarrollo de formaciones «secundarias» caracterizadas por la existencia de clases antagónicas y del Estado.

Dos procesos de génesis del Estado y de una clase dominante quedan sugeridos, uno interno a las comunidades, el otro externo, pero también ambos pueden combinarse. La unidad de la comunidad puede encarnarse en la persona real de determinados jefes de familia o en personajes sobrenaturales imaginarios que tienen a su servicio personas reales. De este modo se constituye una jerarquía en el interior de las comunidades, que en determinados casos pueden dar origen a una comunidad superior que las domina, el Estado, personificado por un déspota. La guerra y las conquistas elevan igualmente a algunas comunidades victoriosas sobre las otras y su dominación requiere estructuras políticas y económicas nuevas, estatales.

Desde 1858 a 1877, *El Capital* y el *Anti-Dühring* enriquecen estos temas: *El Capital*, analizando la renta-impuesto, forma de explotación propia de las sociedades en las que el Estado es propietario en última instancia de la tierra; el *Anti-Dühring*, generalizando la idea de la transformación de poderes de función en poderes de opresión y esbozando dos vías de transición hacia el Estado, una que conduce a las formas despóticas de Estado; la otra, a las formas occidentales de sociedades de clases basadas en diversas formas de propiedad privada, antigua y feudal y sobre la esclavitud o la servidumbre.

En 1880, los análisis de la Comuna rusa que se multiplican desde 1870, los de la antigua comunidad germánica, reconstituida por Maurer y revelados a Marx en 1868, así como el conocimiento de los trabajos de Kovalevski, llevan a Marx a la elaboración de un nuevo concepto, el de *comuna rural*, y a ubicar en el seno de un esquema mucho más complejo, el lugar y el sentido de las comunidades hindues, rusas, germánicas, etc.

Con ello «rejuvenece» Asia y las comunidades agrícolas aparecen bajo un aspecto mucho más dinámico. La comunidad antigua, donde ya la propiedad privada había hecho su aparicion,

la asociación de marca, descrita con anterioridad como la comunidad germánica, dejan de pertenecer a la formación primaria, tribal. Otra comunidad germánica, reconstituida por Maurer a partir de la asociación de marca, viene a ocupar el lugar de esta última en el seno de la formación primaria.

En 1883-1884, el descubrimiento de la obra de Morgan transforma de nuevo el esquema de la historia primitiva. La importancia del parentesco en las sociedades primitivas se afirma de un modo definitivo, así como se distinguen diferentes formas del mismo. La organización tipo clan aparece como la clave de la historia primitiva de los pueblos civilizados, y la organización tribal sólo se considera ya como un desarrollo tardío. Con el descubrimiento del papel histórico de la organización por clanes, América y las sociedades de cazadores, que con anterioridad apenas si se consideraban en el movimiento de la evolución, vienen a ocupar el lugar que antes detentaba Asia para la reconstrucción de las fases de la historia antigua. Del modelo hindú se pasa al modelo indio. La génesis del Estado en los griegos, los germanos, adquiere una originalidad nueva porque parece que hace emerger directamente al Estado de la antigua sociedad gentilicia. Los análisis antiguos del modo de producción asiático en modo alguno son repudiados, sino que hacen referencia más que antes a una vía de evolución distinta de la de Occidente, a una transición más lenta hacia la civilización y que no conduce a la forma más dinámica de esta última, la sociedad burguesa. El análisis de las formas primitivas de sociedad continúa inacabado, en esbozo, y ya en 1884, pese a su admiración por Morgan, Engels escribe:

«No tendría sentido, si quisiera simplemente hacer un informe objetivo, no criticar a Morgan, no utilizar los resultados recientemente adquiridos, no ponerlos en relación con nuestras concepciones y con los datos ya obtenidos. No sería de provecho alguno para nuestros obreros» [1].

Y, en 1891, modificó ya algunas partes de su libro. La lección es evidente. Tomar en serio la obra de Marx y de Engels, de Lenin, no consiste en «creerles» bajo palabra ni en transformar sus hipótesis provisionales en dogmas eternos.

Lo que sorprende en esta evolución ante todo es su continuidad, su ampliación y apertura permanentes a informaciones y problemas nuevos. Esta continuidad la hemos demostrado suficientemente. Los temas de la propiedad tribal, de la oposición

[1] Cartas a Kautsky, del 26 de abril de 1884. Véase *Cartas sobre El Capital*, Ediciones de Materiales, Barcelona, 1968, página 253.

entre la ciudad y el campo, de la desigualdad en el seno de las sociedad primitivas, quedan planteados a partir de 1845 y se enriquecen sin cesar hasta 1884. Al reflexionar sobre la India y Oriente, las aportaciones son tales que Marx continúa siendo en la actualidad, junto con Maine, el pionero en haber colocado a Asia en el primer plano de la reflexión histórica. Y Marx lo hizo con tal amplitud teórica que no solamente se coloca en el primer plano de la gran corriente de historia comparada del siglo XIX, sino que la domina por la amplitud de sus miras y los desarrollos teóricos de éstas.

Precisamente esta riqueza teórica explica que Marx y Engels hayan tenido la *capacidad de acoger* los descubrimientos realizados al margen de ellos por especialistas tales como Maurer y Morgan, fundadores de nuevas disciplinas científicas. Hemos reconstituido en sus aspectos principales la configuración del campo teórico en cuyo seno reflexionaban Marx y Engels, campo que se organizaba a lo largo de descubrimientos y problemas de lingüística, economía política, historia comparada, etnología, arqueología, práctica colonial, biología y que más allá empalmaba con los conceptos heredados del siglo XVIII. Su reflexión podía recoger aquellos elementos enriqueciéndolos, porque los analizaba a la luz de los principios de una teoría revolucionaria, el materialismo histórico, y de una revolución teórica en el campo de la economía política.

Lo que está superado y caduco de sus conclusiones tan sólo se debe al propio progreso de las ciencias fundadas en el siglo XIX. Antes de inventariar esas partes caducas, tenemos que subrayar que el gran avance de su reflexión sobre la historia primitiva, lo que la domina, es precisamente el análisis de las comunidades agrícolas primitivas, del modo de producción asiático y de la existencia de varias vías de evolución a partir del comunismo primitivo hacia las sociedades de clase y el Estado. Más adelante veremos que, precisamente por lo mismo, su pensamiento desborda su siglo y se inserta, tras tantos años de dogmatismo, en el movimiento del conocimiento actual. Y este dogmatismo evidentemente no nació de Engels, sino que, por haberse producido, fue por lo que *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* se convirtió en un dogma.

* * *

Bastantes conclusiones avanzadas en el siglo XIX y aceptadas por Marx y Engels se han vuelto caducas actualmente. Citemos las más importantes. La teoría según la cual la economía pas-

toral nómada precedió necesariamente a la agricultura ha sido refutada por la arqueología y por el análisis ecológico y genético de las diferentes especies domesticadas. A partir de entonces se distinguen tres etapas[2] en la domesticación de los animales. Una fase pre-agrícola en la que se lleva a cabo la domesticación del perro (mesolítico), del reno, de la cabra y de la oveja (que desempeñan un papel importante en los primeros establecimientos agrícolas llamados natufianos, 9.000 a. de JC.). Una segunda fase agrícola (entre 6.000 y 4000 a. de JC.) en la que se domestican los «ladrones de cosechas», la vaca, el búfalo, el yak y el cerdo[3]. Finalmente se domestican en una época posterior los animales de transporte y de trabajo, tales como el elefante en la zona tropical forestal, el caballo, el camello, el asno y el onagro. Con la domesticación del caballo y del camello comienzan a ser posibles economías pastorales puramente nómadas[4].

Ya hemos señalado que la arqueología de la Grecia y de la Roma arcaicas no existía en la época en la que Marx y Engels escribían, que la arqueología del Próximo Oriente —con la excepción de Egipto— estaba naciendo y que la arqueología y el conocimiento de la historia antigua de China, de Indonesia y del Japón, así como de las grandes civilizaciones pre-colombinas estaban aún por constituirse. Hubo que esperar hasta el descubrimiento del emplazamiento de Jarmo en el Irak central y a las excavaciones de Braidwood (1948-1951) para que fuera exhumado un testigo de las primeras comunidades aldeanas (5000 antes de JC.) contemporáneas del comienzo de la agricultura sedentaria y de la domesticación de animales[5]. Desde entonces se han multiplicado los descubrimientos, confirmando que las ciudades y los Estados aparecieron bastante después del desarrollo de las comunidades aldeanas. Por ejemplo, en la parte sur de Mesopotamia, la comunidad aldeana data de 9250 a. de Jesucristo, y las primeras ciudades-estado sumerias comienzan a aparecer hacia 3500 a. de JC.

Otro problema quedó esbozado en el siglo XIX: el de las sociedades de castas. Se propusieron varias explicaciones: bien que la casta había nacido de la dominación de poblaciones autóctonas por invasores extranjeros, bien se presentaba como un caso límite de la división del trabajo combinada con una forma límite de las relaciones de parentesco, la endogamia. Habrá que esperar al comienzo del siglo XX y los estudios de Bouglé y Hocart para que progrese la descripción del funcionamiento de las castas y para que se tomen en serio los aspectos jerárquicos y religiosos de su funcionamiento[6]. La explicación del fenómeno de las castas reviste una importancia particular, por una parte por su alcance mundial en la historia de ayer y de hoy de países como la India, y, por otra parte, porque la existencia combinada de castas y de un poder de Estado sugiere una forma original de aparición del Estado y exige definir con rigor la relación entre clase y casta.

Aún más anticuadas están algunas tesis de Morgan sobre la naturaleza y las causas de la evolución de las relaciones de parentesco en las sociedades primitivas. Con ellas se hunden pasajes enteros del *Origen de la familia*, de Engels.

Morgan trató de explicar la instauración de las prohibiciones sexuales y conyugales, cuya aparición pone punto final a la animalidad de la promiscuidad sexual primitiva y cuya progresiva multiplicación hace progresar la evolución de las relaciones de parentesco hasta la organización clánica. La explicación que propone del origen de la prohibición del incesto y de la exogamia se reduce al argumento biológico de la selección natural[7]. Ahora bien, hasta el presente, la genética ha sido incapaz de determinar los efectos —positivos, negativos o neutros— de los enlaces repetidos entre parientes próximos que constituyeron la práctica milenaria de las sociedades primitivas, así como de numerosas comunidades aldeanas. El argumento biológico aparece como una racionalización *a posteriori* de una prohibición cuyos fundamentos reales y objetivos son distintos e inconscientes. Además, el estudio del comportamiento sexual de los primates,

[2] F. Zeuner: *A history of domesticated animals*, Hutchinson, 1963, páginas 59 y 63.

[3] Mourant, Zeuner: «Man and cattle», *Proceedings of a Symposium on domestication at the Royal Anthropological Institute*, 24-26 de mayo de 1960, R. A. I., 1963, p. 15.

[4] Führer-Haimendorf: «Culture history and cultural development», *Yearbook of Anthropology*, 1955, pp. 149-168.

L. Krader: «Ecology of central Asian pastoralism», *South west. Journ. Anthr.*, 1955, pp. 301-326.

[5] R. J. Braidwood: «Reflections on the origin of the village-farming community», in *The Levant and the Near East*, Levant Valley, Nueva York, 1956, pp. 22-31.

Braidwood y Reed: *The Achievement and early consequences of food production: A consideration of the archeological and natural-historical evidence*, Long Island Biological Association, 1957, pp. 25-27.

[6] L. Dumont: *Homo Hierarchicus*, 1965, pp. 36-50.

[7] Respecto a la prohibición del matrimonio entre hermanos y hermanas, que según él caracterizaba la familia punalúa, descubierta en Hawai, Morgan escribió: «Esto constituye una excelente ilustración de la manera como actúa el principio de selección natural». Véase *El origen de la familia*, Editions Sociales, París, 1954, p. 41. (Hay traducción castellana en Ayuso, Madrid, 1973.)

cuya vida social puede ofrecer una imagen del modo de existencia animal a partir del cual el hombre ha evolucionado, no muestra prácticamente ningún caso de pura promiscuidad sexual [8].

Pero el verdadero problema no reside ahí. Se ha constatado que *todo* sistema de parentesco supone una cierta forma de prohibición sexual y conyugal, lo que demuestra el carácter *social* de las relaciones de parentesco. Al renunciar a sus derechos sobre determinadas mujeres (madres, hermanas, hijas), los hombres de un *grupo las vuelven disponibles, las ofrecen,* adquiriendo *derechos* sobre las mujeres de otros grupos. La prohibición del incesto no es solamente una prohibición, sino también una orden. Instaura y funda, directa o indirectamente, inmediata o mediatamente, un intercambio entre grupos. Toda forma de matrimonio implica una forma de prohibición conyugal porque el matrimonio no es una relación «natural», sino una relación social que concierne al grupo en tanto que tal y que debe ser compatible con las exigencias de la vida colectiva, de la supervivencia de las comunidades. No puede, por tanto, existir parentesco puramente consanguíneo. Toda relación de parentesco presupone la consanguinidad y la alianza [9]. La explicación de la prohibición del incesto y de la exogamia debe por tanto buscarse en la vida social y no en la vida biológica. El principio de *selección* natural no puede explicar el origen y el fundamento de la distinción, tan frecuente en las sociedades primitivas, entre primos cruzados y primos paralelos, la prohibición del matrimonio con estos últimos, considerados como hermanos y hermanas, y la posibilidad, si no la prescripción, del matrimonio con los primeros,

[8] Véase Robin Fox: *Kinship and Marriage*, Pelican, 1967, p. 29. (Hay traducción castellana en Alianza Editorial, *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Madrid, 1972.) Engels cita las contradicciones de Letourneau, de Saussure, de Espinas sobre las sociedades animales, concluyendo: «De todos estos hechos, la única conclusión que puedo extraer es que no prueban *rigurosamente nada* para el hombre y sus condiciones de existencia primitiva [...] Hasta que poseamos información más amplia, tenemos, pues, que rechazar toda conclusión extraída de esos datos absolutamente dudosos» (*El origen del familia, ed. cit.*, pp. 36-37). Véase también la reciente discusión sobre el comportamiento de los primates en *Current Anthropology*, junio 1967, pp. 253-257. Lévi-Strauss, en el prólogo a la segunda edicion de *Structures elementaires de la parenté*, subraya que los recientes estudios sobre chimpancés, babuinos y gorilas en estado salvaje obligan a trazar una línea de demarcación y de oposición más tenue y tortuosa entre naturaleza y cultura. «Vingt ans après», *Les Temps Modernes*, septiembre 1967, p. 368. (P. 18 de la traducción castellana, en Paidós, Buenos Aires, 1969.)

[9] Véase Levi-Strauss: *Las estructuras elementales del parentesco*, página 66.

cuando estos primos son biológicamente equivalentes y se encuentran a la misma distancia de Ego [10]. Por último, hay que recordar que la mujer tiene una importancia decisiva en las sociedades primitivas para el mantenimiento de las comunidades por sus funciones reproductivas y económicas, y que esta importancia hace necesario el control por la sociedad del acceso a las mujeres. Pero este control son siempre *los hombres* quienes lo ejercen. La relación entre los sexos en las sociedades primitivas es, por consiguiente, fundamentalmente asimétrica y no recíproca. La reciprocidad sólo existe entre los hombres. En los sistemas matrilineales, la autoridad recae en el hermano de la mujer y en el tío materno, mientras que en los sistemas patrilineales corresponde al padre y al marido. Por esta razón ambos sistemas no son el simple reflejo invertido el uno del otro. En un sistema patrilineal son las *esposas* de los hombres quienes reproducen el linaje, mientras que en un sistema matrilineal son sus *hermanas*. El problema, por consiguiente, consiste en asegurar el control completo de la esposa y renunciar al de la hermana, o bien a la inversa [11]. Por tanto, no existe estado matriarcal aun cuando en las sociedades matrilineales las mujeres gocen de un estatuto muy elevado, correlativo al hecho de que su marido carece de derechos sobre sus hijos. Tampoco los sistemas matrilineales tienen necesariamente que preceder a los sistemas patrilineales por el hecho de que la identidad del padre fuera incierta en los tiempos primitivos [12]. Si la identidad del padre no tiene la misma importancia social que en las sociedades patrilineales es porque la filiación es matrilineal.

Todo esto plantea el problema de la validez del método de Morgan para reconstruir la evolución de las relaciones de parentesco y de las formas de familia. La existencia de esta evolución no puede ponerse en duda, pero la imagen que actualmente nos hacemos de ella difiere profundamente de la de Morgan, y ante todo se debe a un conocimiento teórico más profundo de la naturaleza de los sistemas de parentesco. Para que el esquema de evolución de Morgan fuera válido tendría que existir una correlación *binaria* entre terminología de parentesco y estructura de la familia. En efecto, toda la recónstrucción de

[10] En el estudio de los sistemas de parentesco, «Ego», constituye el individuo de referencia (hombre o mujer) en relación al cual se clasifican y se designan todas las categorías de parientes (primos paralelos, cruzados, aliados, etc.).

[11] R. Fox: *Kinship and marriage*, pp. 120-121.

[12] Véase la crítica de Morgan por Rivers, que fue uno de sus discípulos en *Social Organization*, Nueva York, 1924, pp. 85-90.

Morgan se apoya en la hipótesis de que ha *debido* existir, para cada tipo de terminología de parentesco, un *estado* y una época a los que correspondería directamente una forma de matrimonio, como por ejemplo en los sistemas hawaianos, donde todo hombre llamado «padre» podía desposar a cualquier mujer denominada «madre». Para ordenar a continuación todos estos estados ficticios en una sucesión cronológica y lógica, Morgan utilizó la hipótesis de que la evolución había consistido en multiplicar el número de prohibiciones conyugales entre consanguíneos. A partir de entonces, todos los sistemas de parentesco conocidos quedaban ordenados en orden inverso al número de prohibiciones conyugales asociadas a ellos.

Ahora bien, ese tipo de correlación entre terminología y matrimonio no ha sido verificada[13], ni, como veremos, *puede* serlo porque las relaciones de parentesco en las sociedades primitivas no traducen *únicamente* las reglas del matrimonio, sino también las de la residencia, la propiedad y la herencia, es decir, el conjunto de las relaciones sociales y económicas. El fundamento de los sistemas clasificatorios de parentesco —la gloria de Morgan consistió en haber establecido su existencia— se apoya quizás en la necesidad en las sociedades primitivas «de aumentar el tamaño del grupo de ayuda mutua y promover efectivamente la solidaridad entre los miembros de ese grupo, transformándolos en parientes cercanos»[14].

El marxismo, por tanto, no puede retomar por su propia cuenta los postulados del evolucionismo del siglo XIX, aun cuando reconozca el hecho fundamental de la evolución de la naturaleza y de la sociedad. Los esquemas de evolución que actualmente se bosquejan se enfrentan con una dificultad suplementaria que no conoció Morgan. La clasificación de los sistemas de parentesco en patrilineales y matrilineales no corresponde más que a los sistemas unilineales. Junto a éstos, la moderna etnología ha revelado la existencia y la frecuencia de sistemas bilineales y de sistemas no lineales por cognación[15]. Si los sis-

[13] Esto explica que las correlaciones estadísticas establecidas por Murdock entre grupos de variables tomadas de dos en dos (parentesco y residencia, parentesco y economía, etc.) no permitan demostrar una correlación necesaria entre esas variables y, al mismo tiempo, que ese paso teórico no pueda por principio probar la *inexistencia* de tales correlaciones. Véase G.-P. Murdock: *Social Structure*, 1947, p. 192.

[14] Leslie White: *The Evolution of culture*, Mac Graw Hill, 1959, páginas 133-140.

[15] Uno de los ejemplos mejor conocidos del sistema bilateral es el de los yako de Nigeria, en donde la tierra se hereda a través de los patri-clanes (*kepun*), mientras que todos los bienes, muebles, dinero, ganado,

…s bilaterales pueden frecuentemente interpretarse como …pos de transición[16] entre sistemas unilineales. el descubri…miento de los sistemas cognaticios ha modificado profundamen…te la discusión sobre la evolución de las relaciones de paren…tesco en las sociedades primitivas[17]. En los sistemas cognaticios, …dos los descendientes de un antepasado común pertenecen a un mismo grupo sin tener en cuenta su sexo. Este grupo no tiene la estructura de un clan, grupo unilineal, sino la de una «rama», antiguo término medieval actualizado por Firth y otros. Los caracteres dominantes de estos sistemas son su extrema flexibilidad, la amplitud del campo abierto a la iniciativa individual para la manipulación de los recursos económicos y de las alianzas políticas.

Por una singular paradoja, las investigaciones modernas han demostrado que el clan escocés, el «clann» galés y la «sippe» germánica no eran clanes, sino formas diversas de grupos cognaticios de descendencia[18], y que los grupos de descendencia del área malayo-polinésica pertenecían en su mayor parte a este mismo tipo. Nos encontramos, pues, lejos de la tesis de Morgan sobre «el carácter primitivo» del sistema hawaiano, tanto más cuanto que la estructura social hawaiana era la de un reino centralizado donde ya existían divisiones de clase[19].

Ante esta diversidad y esta complejidad nuevas de los sistemas de parentesco, la tarea de reconstruir su evolución resulta mucho más difícil. En el seno de las sociedades de cazadores-recolectores existen ya formas patrilineales, bilaterales e incluso matrilineales. Los sistemas australianos que Engels clasificaba como muy próximos a las formas más primitivas de parentesco y que deberían ser matrilineales, son en su conjunto patrilineales, pero igualmente se encuentran sistemas matrilineales y matrilocales (los dieri), matrilineales y patrilocales (alu-

pertenecen a los matri-clanes (*yeponama*). Los yako vivían en su mayoría en un único poblado, Umor, y han sido estudiados por D. Forde en *Yako Studies*, Oxford University Press, 1964.

Uno de los ejemplos mejor conocidos del sistema cognaticio es el de los habitantes de las islas Gilbert estudiados por W. Goodenough en *Property, Kin and community on Truk*, Yale University, New Haven, 1951.

[16] R. Fox: *Kinship and marriage*, 1967, p. 132.

[17] Véase J. Barnes: «African Models in the New Guinea Highlands» en *Man*, 1962, pp. 5-9.

[18] Bertha Surtees Phillpots: *Kindred and Clan in the Middle Ages and After*, Cambridge University Press, 1913, y R. Fox: «Prolegomena to the Study of British Kinship», en *Penguin Survey of the Social Science*, 1965.

[19] Véase M. Sahlins: *Social Stratification in Polynesia*, 1958, Seattle, páginas 13-22.

ridja), junto a sistemas patrilineales y patrilocales (mara) y patrilineales y matrilocales (karadkjeri)[20].

Uno de los esquemas de evolución más verosímiles desarrollados actualmente tiende a establecer la sucesión en el transcurso de la historia de las formas bilaterales, matrilineales y patrilineales de filiación. El estudio factorial de 577 sociedades de la muestra mundial realizada por Murdock tiende a demostrar que, para el conjunto mundial, la descendencia se ha deslizado de formas matrilineales a formas patrilineales con la aparición de formas complejas de economía y de gobierno. Estructuras sociales aún más complejas habrían tendido a hacer desaparecer las formas unilineales de descendencia en beneficio de formas bilaterales que, en su conjunto, caracterizan asimismo al estadio mucho más antiguo de las economías de caza y recolección[21]. La hipótesis de Morgan, por tanto, resultaría parcialmente válida, aunque por razones muy diferentes de las que él aducía. Pero, como hemos visto, la correlación entre estructuras políticas complejas y sistema de parentesco no puede ser mecánica, puesto que en toda sociedad primitiva, cualquiera que sea su sistema de parentesco, la autoridad política corresponde a los hombres. Por consiguiente, no hay necesariamente por qué encontrar relaciones de parentesco matrilineales en el seno de las formas menos desarrolladas de las sociedades complejas, por ejemplo, en las tribus sin Estado. Se puede citar a los ashanti matrilineales de Ghana que estaban organizados en reino[22].

Uno de los casos mejor estudiados de evolución de estructuras de parentesco es el de los indios shoshone, organizados en bandas patrilocales, que obtenían su subsistencia de la caza y la recolección en las altas planicies de Utah y de Nevada. Posteriormente una parte de éstos extendió su territorio hacia el Sur, ocupando de este modo una zona favorable a la agricultura en pequeña escala. Se introdujo una nueva división del trabajo, las

[20] Véase Lévi-Strauss: «Regímenes armónicos y regímenes no armónicos», cap. XIII de *Las estructuras elementales del parentesco*, *ed. cit.*, página 248. Véase también W. Shapiro: «Preliminary Report on Fieldwork in Northeastern Arnhem Land», en *American Anthropoligst*, 1967, páginas 353-355.

[21] H. E. Driver y K. F. Schuessler: «Correlational Analysis of Murdock's 1957 Ethnographic Sample», en *American Anthropologist*, 1967, páginas 345-351.

[22] Los nayar de Malabar, célebres por ser al mismo tiempo matrilineales y matrilocales, constituían una casta guerrera del suroeste de la India. Los menangkabau de Sumatra pertenecían asimismo a una sociedad relativamente compleja.

mujeres se dedicaban a la agricultura y los hombres a la caza y a la guerra. Las bandas se convirtieron en matrilocales, organizándose en torno a un grupo de mujeres (posiblemente una abuela, sus hijas y nietas) que cultivaban parcelas de maíz. Más tarde, los shoshone fueron empujados más al sur, tal vez por los apaches, y se reagruparon en los valles de Arizona en amplias aglomeraciones, convirtiéndose en los indios hopi. La residencia matrilocal subsistió, la tierra y las casas continuaron siendo propiedad de las mujeres. Surgió una organización matrilineal, y los linajes, al multiplicarse, se reagruparon en clanes cada uno de los cuales pretendía descender de un antepasado común, pero sin que pudieran reconstruir exactamente las etapas de esta descendencia. Esta evolución de una sociedad patrilocal de cazadores-recolectores hacia una sociedad matrilineal de agricultores parece, pues, que se produjo bajo el efecto combinado del paso a la agricultura, de la residencia matrilocal y de una mayor densidad de población unida a nuevas facilidades de desplazamiento (el caballo introducido por los españoles)[23].

El problema de la evolución de las relaciones de parentesco continúa, por consiguiente, planteado, y sólo podrá progresar mediante nuevos descubrimientos arqueológicos y etnológicos y gracias a progresos teóricos en el análisis del parentesco en las sociedades arcaicas. Pero este análisis no puede separarse del de las relaciones económicas, las formas de autoridad, los sistemas ideológicos que caracterizan a las sociedades primitivas, campos en los que asimismo se han realizado importantes progresos.

El inventario de las formas de propiedad y de producción en las sociedades primitivas ha subrayado más que nunca su diversidad y su complejidad. En estos aspectos es grande la continuidad con las grandes obras del siglo XIX. La interpretación simplista, empobrecida, de la noción de «comunismo primitivo» donde todo es de todos, en modo alguno era la de Marx o la de Kovalevski. Desde 1858 Marx insistía en la existencia de múltiples formas de propiedad común, es decir, en las formas múltiples que puede adoptar la *relación* entre derechos de propiedad de una comunidad y derechos de posesión y de uso de los individuos. Asimismo Marx sugería que allí donde existe una forma de propiedad común, no tienen por qué existir forzosamente, ni incluso frecuentemente, formas de trabajo comunal. La existencia de este último parece situarse, bien en

[23] J. Steward: *Theory of culture change*, Urbana, 1955.

los niveles más arcaicos (cooperación entre algunos cazadores-agricultores primitivos), bien en condiciones ecológicas particulares (medios semi-áridos), bien político-religiosas (trabajos para el Estado, los dioses) o históricas (sojuzgamiento de poblaciones vencidas por sus conquistadores). Los derechos de propiedad en las sociedades primitivas forman, según la expresión de Malinowski [24], «sistemas compuestos» de reglas diferentes según afecten a la tierra, al ganado, a los instrumentos de producción, a los árboles plantados, a los conocimientos rituales. De acuerdo con este criterio los siane de Nueva Guinea distinguen dos tipos de apropiación [25]. Uno de ellos concierne a la apropiación de la tierra, de las flautas sagradas, de los conocimientos rituales, bienes cuya tutela se tiene y que no pueden transferirse; frente a ellos el individuo está en la misma relación que el padre (merafo) respecto a sus hijos. El otro concierne a los instrumentos de producción y a los productos: hachas, agujas, árboles plantados, cerdos, vestidos y cosechas. Estos bienes se los apropian individualmente, pudiendo ser transferidos. El individuo, según los indígenas, tiene derechos sobre esos objetos porque son como su sombra (amfonka). Entre ambos tipos de regla existe una relación de orden: si se tiene una relación respecto a la tierra de tipo «merafo», entonces únicamente el trabajo realizado para plantar árboles en esta tierra da derecho a su apropiación personal (amfonka). La existencia de esta relación de orden entre ambos tipos de derecho demuestra que el fundamento del sistema de derechos es la pertenencia a un clan y que el control del clan sobre otros grupos dependientes (linajes) y sobre el individuo constituye el principio rector del sistema. El conjunto del sistema protege a la vez los intereses del individuo y los del grupo, y trata de limitar las contradicciones que podrían surgir en el control de los recursos esenciales planteando la prioridad del grupo sobre el individuo [26].

Los análisis del funcionamiento de las sociedades jerarquizadas y de las formas primitivas de Estado confirman igualmente la existencia de múltiples vías a través de las cuales las aristocracias tribales se apropian progresivamente de una parte

[24] Malinowski: *Moeurs et coutumes des Mélanésiens*, 1923, p. 20. Malinowski criticaba a Rivers, discípulo de Morgan, que hablaba en *Psychology and politics* del «comportamiento socialista», incluso comunista, de sociedades tales como las de Melanesia.
[25] Salisbury: *From stone to steel*, Melbourne, 1962.
[26] M. Godelier: «Economie politique et anthropologie économique», en *L'Homme*, 1964, pp. 118-132.

de los derechos que los linajes y las comunidades locales poseen sobre la tierra y los recursos escasos [27].

No obstante, la representación del funcionamiento de la economía de las sociedades primitivas también se ha modificado profundamente en relación con la del siglo XIX. La imagen de los primitivos obligados por el débil nivel de sus fuerzas productivas a dedicarse casi exclusivamente a las actividades de subsistencia y viviendo casi en la autarquía, ha sido completamente superada.

En realidad, tanto en las sociedades primitivas como en las sociedades complejas existen dos sectores de actividad económica a los que corresponde una división general de los bienes en dos categorías distintas y jerarquizadas: bienes de subsistencia y bienes de prestigio, según la terminología de Cora Dubois [28]. En el seno de cada categoría, un bien puede cambiarse fácilmente por otro, pero resulta difícil, incluso imposible e impensable, cambiar un bien de una categoría inferior por otro de una categoría superior. Por ejemplo, entre los siane todos los bienes, excepto la tierra, estaban divididos en tres categorías heterogéneas: los bienes de subsistencia (productos de la agricultura, de la recolección, del artesanado); los bienes de lujo (tabaco, sal, aceite de palmera, nuez pandanácea), y los bienes preciosos (conchas, plumas de aves del paraíso, hachas ceremoniales, cerdos) que circulan con ocasión de matrimonios (relaciones de parentesco), de tratados de paz (relaciones políticas con los grupos vecinos), de iniciaciones y ceremonias religiosas. Por tanto, no existía cambio generalizado de bienes y servicios como en una economía de mercado, sino intercambios compartimentados y limitados.

La jerarquía de bienes expresa, por tanto, la jerarquía de valores atribuidos a las diversas actividades sociales y esos valores traducen el papel dominante en el seno de la sociedad de determinadas estructuras sociales (relaciones de parentesco, religión). La categoría de los bienes más escasos comprende aquellos bienes que permiten alcanzar los papeles sociales más

[27] Véase Gluckmann: *Essay on Lozi Land and Royal Property*, Rhodes Livingstone Institute, 1943; ensayo I, pp. 11-27; ensayo II, p. 70-81.
J. Murra: «Social Structures and Economic Themes in Andean Ethnohistory», en *Anthropological Quaterly*, abril 1956, pp. 47-59.
[28] Cora Dubois: «The Wealth coucept as an Integrative Factor in Tolowa-Tututni Culture», en *Essays in Anthropology*, presentado por A. L. Kroeber, Berkeley, 1936, pp. 49-66.

valorados, por los que la competencia social es más fuerte. El número limitado de estos papeles dominantes impone que la competencia social, en su aspecto económico, se realice a través de la posesión y de la distribución de bienes de difícil acceso. A partir de ahí se aclara, en numerosas sociedades primitivas, la existencia de objetos cuya rareza parece «artificial»: dientes de cerdo sometidos a un desarrollo en espiral (malekula), series de conchas en número voluntariamente limitado (Rossel Island), placas de cobre (indios kwakiutl) con un nombre y una historia cada una de ellas. En estos casos parece como si la sociedad hubiera «instituido» la escasez eligiendo para determinados intercambios objetos insólitos; en otros, la escasez nace del hecho de que los objetos preciosos vienen de muy lejos (conchas) y se obtienen mediante una fuerte contrapartida de productos locales.

La competencia en el seno de un grupo comienza, en la mayoría de los casos, más allá de la esfera de la producción y apropiación de bienes de subsistencia y no implica la pérdida de la existencia física, sino del *estatuto* social de los individuos. Al excluir de la competencia entre sus miembros los problemas de acceso a los medios de producción (tierra) y a los bienes de subsistencia, la comunidad primitiva garantiza su supervivencia y asegura su continuidad física, mientras que, autorizando la competencia en torno a bienes escasos que dan acceso a las mujeres y a la autoridad, se asegura su existencia en cuanto *sociedad*. Al mismo tiempo, por el hecho de que esta competencia se realiza sobre todo a través del don o del consumo ostentatorio, la desigualdad social se desarrolla dentro de límites relativamente estrechos, pudiendo ser revisada. Esto sólo es cierto en las sociedades en las que todavía no se ha desarrollado una jerarquía de estatutos hereditarios, que reducen el campo de la competencia a la rivalidad entre linajes nobles. El análisis teórico del desarrollo de las desigualdades sociales y del origen de clases se reduce, pues, a descubrir las razones por las que el centro estratégico de la competencia social se desplaza del campo de la distribución de los elementos más valorados del *producto* social hacia el campo de la distribución de los *factores de producción*, sin que la competencia por la distribución del producto social cese de desempeñar un determinado papel. En este proceso, que conduce a determinadas sociedades tribales primitivas a formas nuevas de sociedad que comportan una estructura de clases embrionaria o desarrollada, y donde los antiguos principios de reciprocidad y de redistribución desaparecen o dejan de desempeñar el mismo papel,

hay que distinguir todas las etapas posibles. Por ejemplo, una minoría social puede adquirir *definitivamente* una situación social *excepcional* (poderes religiosos, poligamia), aun si no controla directamente los factores de produccion ni redistribuye la mayor parte de los productos a los que su situación de excepción le da derecho (sociedades de «categorías» y sociedades «estratificadas»).

Antes de proseguir por esta vía, que lleva a los problemas del modo de producción asiático, nos detendremos para subrayar algunas consecuencias de estos análisis y la distancia recorrida desde el siglo XIX.

1.º Parece imponerse la conclusión de que el concepto de «economía de subsistencia»[29] o de «autosubsistencia», frecuentemente utilizado para caracterizar las economías primitivas, debe rechazarse porque enmascara el hecho de que esas economías no se limitan a la producción de bienes de subsistencia, sino que producen un «excedente» destinado al funcionamiento de las estructuras sociales (parentesco, religión, etc.). Enmascara asimismo la existencia de numerosas formas de intercambio que acompañan ese funcionamiento. La exogamia y la guerra implican relaciones positivas o negativas entre comunidades y, acompañando estas relaciones, una circulación de bienes preciosos que podrán, en contextos diferentes, desempeñar el papel de monedas primitivas de circulación limitada, al tiempo que continúan asumiendo otras funciones[30]. El hombre primitivo no vive sólo «de pan» y no está condenado a dedicar la parte esencial de su tiempo a luchar contra la naturaleza para sobrevivir[31]. Recientes estudios cuantitativos[32] del tiempo de tra-

[29] Véase la crítica de Firth del concepto de economía de subsistencia *Primitive Polynesian Economy*, 1939, p: 17, y nuestra crítica de la obra de Cl. Meillassoux: «Anthropologie économique des Gouro de Côte-d'Ivoire», en *L'Homme*, 1967, pp. 78-91, así como de la de J. Suret-Canale: «Structuralisme et Anthropologie économique», en *La pensée*, octubre de 1967, pp. 94-106.

[30] La inexistencia de moneda universal en las sociedades primitivas se explicaría, pues, tanto por la ausencia de producción mercantil desarrollada como por la necesidad de controlar el acceso a las mujeres y al poder. Esto debía conducir a *escoger* bienes «escasos» para ponerlos en correspondencia con el número limitado de mujeres y de cargos de autoridad, a *separar* su circulación de los otros bienes y a situarlos bajo la autoridad de individuos representativos de los intereses de la comunidad. Este control es al mismo tiempo un atributo de su función y un símbolo de su estatuto.

[31] Véase K. Bücher: *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, 1893, cap. I.

[32] McCarthy and McArthur: *The food quest and the time factor in Aboriginal Economic Life*, 1960.

bajo en el seno de sociedades de cazadores y recolectores han demostrado que la parte dedicada al ocio en ellas era mucho mayor que en las sociedades agrícolas. Hay que subrayar que, a partir de los progresos de la agricultura y, más recientemente, de las sociedades industriales, las sociedades de cazadores se han visto relegadas hacia zonas marginales e inhóspitas que no corresponden a las condiciones de vida del cazador paleolítico. La revolución neolítica, por tanto, ha aumentado el tiempo de trabajo socialmente necesario, y esto impugna la visión común de los evolucionistas [33], según los cuales el gran salto adelante tecnológico del neolítico, al aumentar la cantidad de ocio disponible, permitió un avance cultural general. Este avance existe, como asimismo el gran salto adelante del neolítico, pero la relación entre uno y otro exige una explicación de otro tipo.

2.º La existencia de un «excedente» no implica automáticamente una ampliación del nivel de las fuerzas productivas. Debido a que los bienes de subsistencia no entran, la mayoría de las veces, más que *indirectamente* en la competencia social en el seno de numerosas sociedades primitivas, su producción no tiene por qué ser impulsada por los miembros de estas sociedades más allá de sus necesidades socialmente necesarias. El funcionamiento de una sociedad primitiva raramente exige el uso *máximo* de los factores de producción, lo que limita el desarrollo de las fuerzas productivas (aunque la producción de bienes preciosos y la producción artística puedan experimentar un desarrollo considerable). Frecuentemente un progreso de las fuerzas productivas se traduce por una ampliación de actividades no económicas improductivas [34]. Así, por ejemplo, ocurre en el caso de los siane de Nueva Guinea: la sustitución del hacha de piedra por el hacha de acero hizo disminuir en un cuarenta por ciento la parte de trabajo dedicada por los hombres a las actividades de subsistencia. El tiempo «ganado» fue, en una primera época, dedicado a multiplicar las actividades tradicionalmente más valoradas: la guerra, las ceremonias, los viajes [35].

[33] Leslie White: *The evolution of culture*, 1949, p. 372.
De forma divertida y provocadora, M. Sahlins ve en las sociedades de cazadores y recolectores a los verdaderos representantes de la «Affluent Society»: *Tribesmen*, 1968, p. 79. Véase «La Première Société d'abondance», *Les Temps Modernes*, núm. 268, octubre 1968, pp. 641-680.

[34] Citando precisamente a los melanesios, Marx hace en ese mismo sentido observaciones profundas, refutando por adelantado las concepciones excesivamente estrechas formuladas en este campo (*Le Capital*, *ed. cit.*, libro primero, tomo II, pp. 188-189).

[35] El ejemplo muestra, como ha subrayado Engels, que las sociedades primitivas ejercen un control consciente de su vida social más importante que el que ejercen las sociedades en que se han desarrollado la propiedad privada y la producción mercantil. No obstante, la imagen es peligrosa porque sugiere que una sociedad es un sujeto y que su desarrollo obedece solamente a su voluntad. En realidad, las normas de comportamiento colectivo e individual que una sociedad reconoce traducen la naturaleza de las relaciones sociales que la caracterizan y el papel *dominante* que pueden desempeñar en ella algunos de ellos (parentesco, religión, etc.).

Esto no significaba un cambio radical de la estructura social tradicional, pero sí un cambio con respecto a la tradición que modificaba las relaciones entre los grupos y que conducía asimismo a otros cambios.

Si la antropología moderna ha confirmado la tesis de que la relación entre desarrollo de las fuerzas productivas y desarrollo de las desigualdades sociales no era mecánica, también en conjunto ha demostrado que la competencia social, tanto en las sociedades primitivas como en las sociedades de clases, proporciona la principal incitación para la producción de excedente, implicando a largo plazo e indirectamente un progreso de las fuerzas productivas. En las sociedades segmentarias melanesias, el individuo debe erigir por sí mismo su autoridad personal. Para ello necesita acumular un «fondo de poder» (Malinowski), es decir, acumular cerdos, «monedas de conchas» y alimentos, creando una red de agradecidos, una «facción», al distribuir tales bienes a su alrededor con una generosidad calculada. Para demostrar su poder, debe patrocinar empresas que desborden el estrecho marco de cada comunidad local y de la economía doméstica. A escala de la sociedad aparece como el medio indispensable para crear formas de organización supralocales. Al mismo tiempo, su renombre se convierte en renombre de su comunidad, que se identifica con él en la medida en que él se identifica con ella. Pero para mantenerse «en el poder», el *big man* debe mantener constantemente su presión sobre los miembros de su facción, exigiéndoles cada vez más y demorando lo más posible el momento de corresponderles. Su autoridad, inaugurada en la reciprocidad, en el límite culmina en la exacción. Minado en el interior y discutido en el exterior, su poder se derrumba implicando la caída del «hombre importante» en beneficio de un rival [36].

Este esbozo, tomado de Marshall Sahlins, del mecanismo de

[36] M. Sahlins: «Poor man, Rich man, Big man, Chief: political types in Melanesia and Polynesia», en *Comparative Studies in Society and History*, volumen V, núm. 3, abril 1963, pp. 285-303. «Big man» designa a un hombre que desempeña un papel dirigente y que goza de un estatuto social privilegiado, papel y estatuto que ha adquirido por sus propios medios y que no han sido heredados ni pueden heredarse.

la formación de la desigualdad social y del poder en el seno de sociedades relativamente igualitarias que tienen más o menos la forma de tribus[37] segmentarias pone de manifiesto un hecho importante. La desigualdad sólo se construye en la práctica y sólo se justifica ideológicamente por los servicios prestados a una comunidad. Supone siempre y desarrolla una forma de desequilibrio económico entre los individuos y los grupos, desequilibrio que se transforma en una relación *social* ventajosa tanto para la comunidad como para el individuo que pretende desempeñar un papel «central». La desigualdad social y económica representa pues, hasta cierto punto, una ventaja para el desarrollo de la vida social y prácticamente aboca a que los intereses de la comunidad se *identifiquen* real e ideológicamente con los de determinados individuos. La desigualdad en este estadio puede aparecer como una condición normal del desarrollo social, si no como la norma de ese desarrollo.

En su esencia, esta observación corresponde a la tesis fundamental de Marx en las *Formen* y de Engels en el *Anti-Dühring*, según la cual, «en la base de toda supremacía política está siempre el ejercicio de funciones sociales», y aquí nos vemos de nuevo enfrentados al problema del desarrollo de la desigualdad en las sociedades primitivas, de la aparición de las clases sociales y del Estado. Esta convergencia de Marx y de la antropología moderna viene a demostrar directamente la *actualidad* de lo *esencial* de los análisis de Marx, que fundamenta sus tesis sobre el origen del Estado y sobre el «modo de producción asiático».

Pero aún es muy largo el camino hasta llegar al Estado. El estadio que acabamos de describir no conduce a él ni directa ni necesariamente. En otra etapa se llevará a cabo la sustitución de las formas de autoridad provisional, ampliamente basadas en la superioridad individual, por las formas *hereditarias* de autoridad basadas en la superioridad permanente «de nacimiento» de una minoría.

¿Cómo y por qué se realiza esta sustitución? No conocemos una respuesta completa y mucho menos definitiva a este problema, que Engels dejó de lado declarando que «el carácter hereditario de los cargos... se introduce casi obviamente porque en este mundo todo procede de modo natural y espontáneo»[38].

[37] El concepto de «tribu» se ve en la actualidad sometido a una fuerte crítica, en la medida en que frecuentemente parece difícil encontrar en él una realidad «sustancial», unificada por las costumbres, la lengua, etc. Vease Leach: *Political Systems of Highland Burma*, pp. 281-282; Fried: *The Evolution of politics*, 1967, que critica a M. Sahlins, así como a Morgan y a Engels, pp. 156-170.

Nos limitaremos a algunas sugerencias. Las sociedades donde reina una herencia de funciones y estatutos no están todas cortadas por el mismo patrón. Morton Fried[39] distingue entre ellas dos grandes clases, las «sociedades de categorías» y las «sociedades estratificadas», según exista o no en ellas un control político real de los hombres y un control más o menos fuerte de los medios de producción. A lo largo de esta escala son posibles todas las gradaciones. Para ilustrar esto escogeremos tres sociedades del Pacífico: una melanesia, los Trobriand; las otras dos polinesias, Tikopia y Hawai.

La descripción de la sociedad de Trobriand de Malinowski continúa siendo una obra maestra de la antropología moderna, aunque algunas de sus interpretaciones sean actualmente discutidas. Uno de los aspectos más debatidos[40] es el de la naturaleza de los poderes que ejercía el jefe de Omarakana, poblado que dominaba el distrito de Kiriwina, el más rico de la isla. Malinowski considera a este personaje como el «paramount chief», el «jefe supremo» de Trobriand, sugiriendo de ese modo la existencia de una forma de gobierno central.

Los mismos materiales de Malinowski parecen sugerir otra interpretación[41]. La unidad política de base de la sociedad es el poblado. Incluso los jefes más poderosos ejercen su autoridad principalmente sobre su poblado y secundariamente sobre su distrito. La comunidad aldeana explota conjuntamente sus huertas, hace la guerra, celebra las ceremonias religiosas, emprende expediciones comerciales. Su autonomía política y económica es importante. Está dirigida por el primogénito del sub-clan dominante. El jefe del poblado puede no ser un hombre de rango. Pero cuando combina ambos títulos, su posición es mucho más fuerte. Ejerce una determinada autoridad sobre

[38] Engels: *Anti-Dühring*, Grijalbo, México, p. 173. (traducción de M. Sacristan).

[39] M. Fried: *The evolution of Political Society*, Random House, 1967, páginas 182-191. Obra sugestiva, lo que hace que haya que lamentar aún más que su autor sólo conozca y discuta las tesis de Marx sobre el «modo de producción asiático» a través de la caricatura que de ellas ofrece Wittfogel.

[40] Max Gluckman declara así que el «Paramount chief» de Malinowski está muy cerca de convertirse en el «Piltdown Man» de la antropología, prólogo de la obra de Uberhoi, p. VI. El «Piltdown Man» es un fósil cuya identificación fue objeto de ásperos debates entre los paleontólogos del siglo XIX.

[41] Malinowski: *Argonauts of the Western Pacific*, 1922.

un distrito, es decir, sobre un grupo de poblados que se unirán al suyo para la guerra y para las grandes ceremonias religiosas. Todos los hombres de rango se distribuyen a lo largo de una jerarquía encabezada por el jefe de Omarakana. Este es quien posee las magias más poderosas, las que mandan sobre la lluvia y el sol. Los hombres de rango llevan ornamentos distintos, pero se diferencian sobre todo de la gente común por la existencia de tabúes especiales, cuyo número se multiplica a medida que se asciende en la jerarquía. Las personas de alto rango y los jefes no poseen autoridad judicial o ejecutiva alguna sobre las personas de rango inferior de los poblados que no están adscritos al suyo. Cuando un jefe recurre a los servicios de los miembros de su poblado o de su distrito o a extranjeros, debe recompensar sus servicios. Los recursos necesarios se los proporciona mediante la poligamia, que es privilegio de los jefes, y el don (urigubu), que todo cuñado debe al marido de su hermana. Un jefe de rango se enlaza con una hermana de cada uno de los jefes de poblado de su distrito, que por tanto deben a su cuñado una parte importante de sus cosechas y de sus objetos de valor. El jefe de rango se presenta así, pues, como el cuñado «glorificado» y glorioso de toda la comunidad. Esta excepcional riqueza sirve para promover grandes ceremonias, y en general para integrar un cierto número de poblados en el seno de una «economía de distrito». Por tanto, el jefe es el instrumento de una economía más vasta que la de un poblado y, *a fortiori*, que la de las unidades domésticas de producción.

El jefe no dispone de ninguna fuerza pública para resolver los conflictos, que continúan siendo competencia de los linajes. Sólo dispone el jefe de un arma, la hechicería, y tiene a su disposición a los mejores hechiceros. La sociedad de Trobriand no conoce, pues, ninguna clase de gobierno central. ¿Cuál es, pues, el sentido de la jerarquía que reina en ella y que liga unas a otras todas las unidades políticas y territoriales de la isla, es decir, los linajes locales?

Uberoï sugiere que el rango de un linaje local puede considerarse como el resultado de la combinación de tres elementos: a) una ventaja económica, lo que significa un poblado con fértiles huertas o particularmente bien situado para la pesca; b) el grado en el que este poblado desempeña el papel de centro integrador de las actividades economicas de sus vecinos; c) su posición en la red de alianzas de ultramar, su papel en el famoso ciclo de cambio entre las islas conocido como la Kula. Uberoï concluye:

«Pienso que estos tres factores combinados son los que determinan el estatuto relativo de los diferentes poblados y de los linajes locales que los dominan. Cuando dos indígenas que no están ligados ni por el parentesco ni por el matrimonio se encuentran, y uno de ellos dobla la rodilla ante el otro, este comportamiento debe considerarse como el reconocimiento simbólico de la posición relativa de sus poblados respectivos. Así pues, Omarakana es el centro del distrito más fértil de la isla, que participa activamente en las expediciones marítimas de la Kula, controla la más amplia red de alianzas matrimoniales y las ceremonias más importantes, mientras que, en el extremo opuesto, se encuentra la gente del distrito de Bwoytalu, que tiene huertas pobres, carece de canoas de alta mar y tiene intercambios matrimoniales fuertemente endógamos.»[42].

Con la sociedad de Trobriand tenemos el ejemplo de una jerarquía hereditaria que relaciona diversos linajes y comunidades rurales locales *sin* funcionar como única estructura *política* integradora. El poder de los jefes es el soporte de las relaciones económicas y religiosas que desbordan el marco de las comunidades aldeanas particulares, sin integrar, no obstante, a éstas en una red económica y ceremonial única que recubra toda la isla. Los jefes poseen los poderes mágicos más poderosos, que deben poner al servicio de sus comunidades. Sus privilegios son, por tanto, el reverso de sus deberes y la recompensa de los servicios excepcionales que prestan a sus comunidades a todos los niveles, imaginarios y reales. Trobriand también es el ejemplo más famoso de la importancia y la forma que pueden adoptar los intercambios en sociedades primitivas segmentarias. Además del intercambio de collares y brazaletes, las grandes expediciones marítimas permitían conseguir materias primas indispensables, piedras para hachas, cañas, arcilla, etc. La red del intercambio Kula constituía una vasta asociación *política*, relacionando sociedades segmentarias que debían asegurarse el mantenimiento regular de un comercio vital *sin el apoyo de un gobierno central* que garantizara la paz entre los diferentes grupos de cambistas.

Si, en relación con el *big man*, el jefe de la sociedad de Trobriand dispone por nacimiento de derechos excepcionales sobre el producto del trabajo y de los intercambios de los miembros de la comunidad, aún no tiene control particular alguno sobre

[42] Véase la brillante obra de J. Singh Uberoï: *The Politics of the Kula Ring, An Analysis of the Findings of Bronislaw Malinowski*, University Press, Manchester, 1962, p. 43.

los factores de producción, que continúan siendo propiedad de los linajes locales. Este paso se franquea en Tikopia.

Tras haber publicado en 1936 [43] un análisis de la estructura social de Tikopia, principalmente de las relaciones de parentesco, R. Firth, en 1939, publicó *Primitive Polynesian Economy*, en donde escribe:

«Analicé la estructura económica de la sociedad porque muchas relaciones sociales se hacían más evidentes cuando se analizaba su contenido económico. Además, la estructura social, y en particular la estructura política, dependía claramente de las relaciones económicas, sobre todo del sistema de control de los recursos. A su vez, estaban ligadas a estas relaciones las actividades e instituciones religiosas de la sociedad» [44].

La economía de Tikopia, como la de Trobriand, no es una economía de subsistencia [45], sino una economía en la que la producción y el intercambio de bienes «preciosos» desempeña un considerable papel. El jefe ocupa en la economía un papel hegemónico. Posee un derecho de control último sobre las tierras, las grandes canoas y los bienes más valiosos de su clan. Es su «posesor titular», y este privilegio está basado en el hecho de que detenta el control supremo de la fertilidad de la tierra y del océano y es el intermediario privilegiado entre el clan, sus antepasados y los dioses. En el proceso de producción toma la *iniciativa* de las actividades agrícolas y de la pesca y asegura la *dirección* de las actividades cooperativas, pescas comunitarias, preparación del sagú, etc. Controla la correcta utilización de la mayor parte de los recursos naturales esenciales. Asegura su conservación imponiendo tabúes que los preservan del consumo inmediato, acumulándolos para el futuro en previsión de fiestas, etc. Contrata a especialistas, retribuyéndoles para que construyan las grandes canoas de mar y las grandes redes de pesca. Recibe y distribuye una gran cantidad de bienes y estimula su acumulación organizando grandes ceremonias que integran la sociedad a un nivel mucho más amplio que el clan. Tiene derecho a la asistencia material de los miembros de su clan, pero no puede adoptar ninguna sanción material contra quienes rehúsan prestarle esta asistencia. Arbitra las diferencias y, en determinados casos, recurre a la fuerza con la ayuda de determinados

[43] *We, the Tikopia*, Allen and Unwin, 1936.

[44] Prólogo a la segunda edición, 1965, p. XI. Las actividades e instituciones religiosas han sido analizadas en 1940 en *The work of the Gods in Tikopia*. The Athlone Press, 1967.

[45] *Primitive Polynesian Economy*, *op. cit.*, p. 17.

miembros de su linaje contra los autores de delitos graves, los asesinos, etc...

La desigualdad de que goza el jefe es, por tanto, doble. «En la esfera espiritual y social, las desigualdades son de naturaleza e irreductibles...; en el campo económico son sobre todo de grado.» En el seno de su unidad doméstica, el jefe y su familia participan directamente en la producción. A nivel de las empresas comunitarias desempeña un papel dirigente, pero se le dispensa de las tareas más duras. No transporta cargas, sus cosechas son recogidas y ensiladas por los miembros de su clan. Tampoco puede cocer por sí mismo los alimentos. En conjunto, las relaciones económicas son relaciones personales entre los individuos. El incentivo del beneficio existe, pero está subordinado al papel social de la acumulación y utilización de las riquezas. Las transacciones económicas, como todas las relaciones sociales, obedecen a un «código de reciprocidad.»

Como en Trobriand, tampoco en este caso existe un gobierno central, aunque la jerarquía de los jefes sea más rígida y en materia de ritos tengan un jefe supremo al frente. La estructura de la sociedad tiene, más pronunciadamente que en Trobriand, la forma de una pirámide cuya base está compuesta por gente común entre la cual muchos descienden de jefes, pero no tienen ese estatuto (alejamiento genealógico en relación con la rama principal) o lo han perdido. La diferencia esencial consiste en la aparición, junto al control de la distribución de los productos, de un control directo de los instrumentos de producción y de un papel dirigente en las actividades productivas a escala comunitaria. No obstante, el jefe no está exento de las tareas productivas materiales, aun cuando asuma su dirección.

Por el contrario, en Hawai [46] los jefes ya no trabajan. La jerarquía social comprende tres niveles: las familias de los jefes, teniendo al frente de ellas un jefe supremo de la isla; la capa de los administradores, en general parientes lejanos del jefe o de los hombres de alto rango en sus localidades; finalmente la gente común, que constituye la masa de la población, formada en su mayor parte por parientes muy lejanos de los jefes y de su cohorte. Un número considerable de tabúes rodean a la persona del jefe supremo. Un hombre corriente no puede tocar ningún objeto utilizado por el jefe: ni siquiera su sombra debe proyectarse sobre la casa o sobre los vestidos del jefe. Adornos especiales y eventualmente un lenguaje especial distinguen al jefe

[46] Utilizamos la síntesis de M. Sahlins: *Social Stratification in Polynesia*, pp. 13-22.

de los restantes hombres. Los matrimonios con las personas corrientes se evitan escrupulosamente. El jefe desciende directamente de la divinidad y tiene funciones rituales particulares que incluyen la consagración de los templos. Ceremonias oficiales celebran el nacimiento, el matrimonio y la muerte de los miembros de la nobleza. El jefe supremo controla el uso de la tierra, del mar y de las aguas dedicadas al riego. El productor directo conserva el uso de su parcela. Pero puede ser desposeído de ella si rehúsa contribuir a los trabajos colectivos o administra su parcela de forma improductiva. Las redistribuciones en realidad son redistribuciones del control de los grupos locales entre la cohorte de un jefe con motivo de su ascensión al poder o después de una guerra. Esta cohorte constituye una especie de «burocracia primitiva», que supervisa la producción de unidades domésticas situadas bajo su control.

Los recursos necesarios para las grandes empresas comunitarias, trabajos y ceremonias, se recaudan entre la masa de la población y van a parar a las manos de los jefes del alto rango, que los redistribuyen. La utilización de los recursos naturales está regulada por tabúes para permitir su conservación y acumulación. El jefe supremo dispone de una fuerza de coerción para castigar a aquellos que infringen sus derechos, variando el castigo con el estatuto del culpable. La voluntad del jefe constituye, en definitiva, la ley suprema. El asesinato, las revueltas, las emigraciones limitan la tiranía del poder y de sus servidores y hacen alternar los períodos de descentralización y de centralización en la historia política de Hawai. Una estructura análoga existe en Tonga, Samoa y Tahití, donde, no obstante, el regadío tiene poca importancia. El cambio, en relación con Trobriand y Tikopia, es considerable, a pesar de los numerosos elementos comunes. La tierra y los factores de producción ya no son propiedad total de los productores directos. Estos últimos deben producir un excedente utilizado parcialmente en empresas de interés colectivo que, en definitiva, superan las posibilidades de las comunidades locales. El excedente movilizado en determinadas ocasiones ceremoniales adquiere proporciones considerables. Se citan las cifras de 40.000 cerdos y 20.000 calabazas tropicales. La aristocracia está ya totalmente desligada de la producción material. Se constituye una división de clases sobre la base de la apropiación del excedente de trabajo de las comunidades locales y de un control desigual de los factores de producción. Existe un gobierno central. También se da una de las características esenciales del Estado, el derecho de recaudar el trabajo excedente de la gente común, pero este Estado perma-

nece en estado embrionario en la medida, al parecer, en que aún no existe una verdadera fuerza pública y la organización territorial de la población está poco desarrollada. Esta división social, en sí misma, no es discutida por la población. Las revueltas no tienen por objeto abolirla, sino reducirla a límites más soportables[47].

Para encontrar una estructura de Estado plenamente desarrollada habría que abandonar el área polinesia y dirigirse hacia los Estados tradicionales africanos o hacia los Estados e imperios de la América precolombina. Sin entrar en detalles, señalemos que en esas sociedades la población está dividida administrativamente[48] y que la autoridad central es efectiva a través de sus subordinados territoriales, nombrados o, en mayor o menor medida, hereditarios[49]. El Estado dispone de una fuerza pública y en todas partes goza del privilegio de recaudar impuestos, tanto en trabajo como en especie, lo que se considera como uno de sus atributos esenciales. Los grupos locales organizados según las relaciones de parentesco han perdido en parte el control de la tierra. En adelante el Estado puede decidir sobre su ocupación y su uso. En el plano económico y político, el Estado organiza actividades a un nivel inaccesible a los grupos locales, pero estos últimos continúan garantizando una protección y una cooperación entre sus miembros. La autonomía de los grupos locales se ve más o menos reducida por nuevas obligaciones respecto a autoridades exteriores a los grupos de parentesco y a las comunidades locales. Se desarrolla una red de relaciones nuevas fuera de las relaciones de parentesco y constituye el marco de nuevas formas de promoción social y de estatutos. El Estado garantiza la paz en el interior y la defensa o el ataque en caso de conflicto exterior.

El Estado promueve trabajos de interés general, controla el comercio exterior y, en general, la circulación de los bienes preciosos.

El Estado está encarnado en la persona de un soberano perteneciente a determinados linajes que justifican su supremacía con títulos míticos, leyendas y por su capacidad de relacionar-

47 Comparar los hechos analizados por Max Gluckman: *Rituals of Rebellion in Southeast Africa*, The Frazer lecture, 1962, Manchester, y *Order and Rebellion in tribal Africa*, 1963.

48 R. Karsten, *A totalitarian State of the Past; the civilization of the Inca Empire*, 1949, Helsingfors Societas, cap. VII, p. 99.

49 Lucy Mair: *Introducción a la antropología social*, Madrid, 1970, página 140.

se con los seres sobrenaturales [50], de los que depende el bienestar de la nación. En Africa existía a veces un clero especializado. En los Estados precolombinos el caso estaba generalizado. La encarnación del Estado en la persona del soberano ha sido descrita por Radcliffe-Brown en términos que desbordan el marco africano:

«Frecuentemente resulta difícil separar, incluso idealmente, las funciones políticas de las funciones rituales o religiosas. Así, en las sociedades africanas se puede afirmar que el rey es el jefe de lo ejecutivo, el legislador, el juez supremo, el comandante en jefe del ejército, el jefe de los sacerdotes o el maestro supremo del ritual, e incluso el "capitalista" principal del conjunto de la comunidad. Pero sería erróneo imaginarlo combinando en sí mismo un gran número de cargos separados y distintos Sólo tiene un cargo, el de rey. Los deberes y actividades diferentes, los derechos, las perrogativas y privilegios que se ligan a él forman un todo unido» [51].

Tal vez esta fusión de funciones y de múltiples poderes en la persona de un solo hombre no podía aparecer a los ojos de los occidentales más que como la señal de un poder «despótico» que sólo conocía la ley de la voluntad arbitraria del soberano.

En conjunto, pues, un Estado encarnado por un soberano perteneciente a linajes nobles domina una población casi siempre campesina [52] organizada en comunidades en cuyo seno las relaciones de parentesco aún desempeñan un papel esencial. Esta población debe al Estado una parte de su trabajo y de su producción. Este excedente se destina, por una parte, al consumo de la clase dirigente, consumo que adopta acusadas formas

[50] Lucy Mair: *Primitive Government*, 1962, p. 247.

[51] Radcliffe-Brown, prólogo p. XIV, de *Systèmes politiques africains*, por Mayer Fortes y Evans-Pritchard, 1940. Véase también G. Balandier: «Réflexions sur le fait politique: le cas des sociétés africaines», Cahiers internationaux de sociologie, XXXVII, 1964.

[52] Eric Wolf en *Peasants*, 1966, p. 10, llega incluso a escribir: «La producción de un fondo de renta es lo que distingue de forma crítica al campesino del simple cultivador.» Comparar con la carta de Engels a Bernstein del 9 de agosto de 1882: «De nuevo se trata de la eterna historia de las naciones campesinas. Desde Irlanda hasta Rusia y de Asia Menor a Egipto, en una nación campesina el campesino sólo existe para ser explotado. Así sucede desde el Estado asirio y persa.» La existencia de esta relación fundamental comunidad rural-Estado que la explota, condena a un cierto tipo de etnología o de sociología rural que estudian a las comunidades rurales como microcosmos sin relación alguna con el mundo exterior.

suntuarias y, por otra parte, a empresas de interés colectivo real o imaginario [53]. La esclavitud existe, pero tan solo desempeña un papel secundario en la producción [54].

Estos pocos ejemplos bastan para recalcar la diversidad y la complejidad del desarrollo de la desigualdad en el seno de las sociedades primitivas. Estas últimas, hay que repetirlo, son tan diversas como las sociedades de clases. Calificar de «comunismo primitivo» la economía de los bosquimanos, cazadores-recolectores que viven en bandas en el desierto de Kalahari, la economía de los Kwakiutl, donde la competición de dones y contradones para adquirir títulos había adoptado la forma célebre y dramática de los «potlatch», la economía de Trobriand, capaz de organizar intercambios marítimos entre islas que distan entre ellas de cien a ciento cincuenta millas, la economía de los grandes reinos polinesios, por no hablar de los antiguos imperios de Ghana, de Malí, de México, equivaldría a hacer desaparecer bajo una sola etiqueta diferencias esenciales. La propiedad común de la tierra —y Marx lo subraya insistentemente— puede adoptar, como la propiedad privada, las más diversas formas. Escaso crédito merecería un historiador que borrase todas las diferencias entre las formas grecorromanas o capitalistas de propiedad privada y que confundiera distintas sociedades de clases bajo la rúbrica general de «Sociedad donde impera la propiedad privada».

Por otra parte, nuestros ejemplos permiten localizar y formular en términos «operatorios» algunos problemas que la antropología y la historia deben profundizar para que el pasado de la humanidad cese de constituir un misterio. Citemos algunos de ellos:

1.° ¿Cómo aparece la herencia de las funciones y de los estatutos en determinadas sociedades primitivas? Hay que advertir que desde sus formas más simples la sociedad primitiva comporta ya, sobre la base de la división sexual del trabajo, estatutos diferentes para los hombres y para las mujeres, a los que se añade la diferencia entre los primogénitos y los hermanos menores.

John Murra escribe respecto al Estado inca: «El Estado hizo un esfuerzo ideológico para formular sus *exacciones* en la terminología de la *reciprocidad* tradicional andina... cuando la Corona elaboró un sistema ... de servicios en trabajo, las obligaciones recíprocas de la comunidad conocidas y comprendidas por todos sirvieron de *modelo*», en «On Inca Political Structure», *Systems of Political Control and Bureaucracy*, en *Human Societies*, 1958, pp. 30-41.

Lucy Mair, *Primitive government*, *op. cit.*, p. 187.

2.º ¿En qué condiciones se desarrolla una economía de redistribución que transforma y sustituye parcialmente los mecanismos de reciprocidad que garantizaban tradicionalmente los intercambios de bienes y servicios en el seno de los grupos o entre ellos?[55].

3.º ¿Cómo se construyen, al margen de las relaciones de parentesco, relaciones sociales de nuevo tipo? Citemos, por ejemplo, las clases de edad, las asociaciones voluntarias, religiosas, políticas y económicas. Estas relaciones nuevas pueden combinarse armónicamente[56] con las organizaciones de parentesco o también oponerse a ellas. Pueden asimismo encontrarse de nuevo en el seno de sociedades con Estado.

4.º ¿Cómo surge, añadiéndose a la desigualdad de la redistribución del producto social, una desigualdad en el control de los factores de producción?

Estos problemas han recibido ya múltiples respuestas parciales que no vamos ahora a analizar aquí. Señalemos, no obstante, que esas respuestas verifican frecuentemente la tesis central de Marx, a saber: que la desigualdad social protege los intereses colectivos de las comunidades primitivas y constituye un factor esencial del progreso de estas últimas. Todos nuestros ejemplos invitaban en cierto modo a retomar algunas de las tesis fundamentales de Marx y, particularmente, las referentes al «modo de producción asiático».

¿Hasta qué punto este concepto puede ser sacado del pasado y «puesto en funcionamiento» de nuevo por la ciencia moderna?

La fórmula, por lo demás, no deja de ser ambigua, ya que este concepto viene siendo empleado desde hace tiempo por numerosos autores no marxistas[57], que lo han recogido a través de las obras de K. Wittfogel, caricaturizado y empobrecido. Para este último, el «modo de producción asiático» nace en las sociedades «hidráulicas». Cuando existe en sociedades no hidráulicas es porque debe haber sido tomado de o impuesto por una sociedad hidráulica. La tesis de Marx y de Engels es muy diferente. Las grandes obras productivas, hidráulicas o de otra clase, e improductivas no son más que *una* de las posibles bases

Véase K. Polanyi: *Trade and market in early Empires*, Aldine, 1957, capítulo XI, pp. 218-237.

Por ejemplo, entre los arusha de Tanganica. Véase P. H. Gulliver: *Social Control in an African Society*, 1963.

Citemos solamente a Pedro Carrasco, Morton Fried, Hackenberg, G. P. Murdock, J. Steward y, para combatirle, a E. Leach: «Hydraulic Society in Ceylon», *Past and Present*, 1959, núm. 15, pp. 2-26.

de la aparición de un poder de Estado que domina a las comunidades primitivas y, la mayoría de las veces, siguen a esta aparición, pero nunca la preceden. Las funciones religiosas son otra de las bases y, en general, «la necesidad de salvaguardar los intereses comunes y combatir los intereses antagonistas».

«El Estado —que al principio no había sido sino el ulterior desarrollo de los grupos naturales de comunidades étnicamente homogéneas, con objeto de servir a intereses comunes (...) y de protegerse frente al exterior— asume a partir de ese momento, con la misma intensidad, la tarea de mantener coercitivamente las condiciones vitales y de dominio de la clase dominante respecto de la dominada[58].»

La esencia misma del «modo de producción asiático» consiste en la existencia combinada de *comunidades primitivas* en las que reina la posesión comunal de la tierra y organizadas todavía, parcialmente, sobre la base de relaciones de parentesco, y de un *poder de Estado* que expresa la *unidad real* o imaginaria de esas comunidades, *controla* el uso de los recursos económicos esenciales y se *apropia directamente* de una parte del trabajo y de la producción de las comunidades que domina.

Por tanto, en su esencia, el «modo de producción asiático» es *una* de las formas de *transición* de las sociedades sin clases a las sociedades de clases. En cuanto tal, su estructura unifica y combina relaciones de producción y de organización social propias de las sociedades sin clases y relaciones de producción y de dominación nuevas que hacen de ella una sociedad de clases. El «modo de producción asiático» expresa, por consiguiente, bajo *una* forma *específica*, la contradicción del paso de las sociedades sin clases a las sociedades de clases, y esta especificidad consiste en el hecho de que la explotación de las clases se realiza a través de formas comunitarias de propiedad y de posesión de la tierra.

Por consiguiente, no es la existencia de grandes obras dirigidas por un poder central lo que hará que una sociedad pertenezca al «modo de producción asiático»[59], sino la existencia de comunidades que poseen colectivamente los medios de produc-

Engels, *Anti-Dühring*.

Es cada vez más evidente, tras los recientes trabajos arqueológicos, que en Mesopotamia y en el valle del Indo la agricultura se basaba, en las primeras épocas de su desarrollo, en la utilización de las inundaciones espontáneas de los cursos de agua. Los canales aparecieron mucho más tarde. En Egipto el regadío por la inundaciones continuó siendo la forma esencial de riego, siendo su efecto tan sólo reforzado por los canales.

ción esenciales, cuyo control último se encuentra en manos del Estado.

Fácilmente se comprende que, de acuerdo con esta definición, el concepto de «modo de producción asiático» parece tener un campo de aplicación, en el espacio y en el tiempo, mucho más vasto de lo que pudieron prever Marx y Engels[60], y que, debido a ello, el adjetivo «asiático» en modo alguno resulta apropiado. Parece que puede aplicarse a algunos reinos tradicionales africanos, donde, en conjunto, no existían grandes obras productivas, pero se había desarrollado un comercio intertribal, incluso internacional, de productos preciosos: oro, marfil, pieles y esclavos, controlado por aristocracias tribales. También podría ser quizás el caso de los Estados Thai de la península indochina, que controlaban las rutas comerciales entre la India y China[61].

A la vista de ello ¿hay que volver en la actualidad a Marx y poner de nuevo en marcha un concepto elaborado en 1858?

No, si nos limitamos a *retomar* el concepto tal y como Marx lo elaboró. Sí, si lo desembarazamos de sus partes *caducas* y lo *transformamos* en un concepto nuevo sobre la base de los conocimientos y los problemas de nuestra época.

¿Cuáles son esas partes caducas?

En primer lugar, la noción de «despotismo oriental». Este concepto no pertenece a la ciencia política, sino a la ideología. Evoca un poder tanto más opresivo cuanto que se encarna en la voluntad arbitraria de un soberano absoluto. Resulta inútil y demasiado fácil oponer a esto, como lo hacían Voltaire y los jesuitas del siglo XVIII, la preocupación por el bien gobernar de los emperadores de China. Basta confrontar los juicios de dos autores contemporáneos sobre el poder totalitario de los incas para demostrar el carácter vago y subjetivo de este concepto. Para R. Karsten, el «gobierno totalitario de los incas no era una tiranía insoportable. Ninguna opresión de sus súbditos era per-

[60] Véase el bello análisis del Tíbet tradicional en Carrasco: *Land and Policy in Tibet*, Seattle, 1959, pp. 79, 85, 207-224. «No existe separación alguna entre el poder económico y el poder político. Las mismas personas que controlan la tierra controlan también el Estado; en realidad, ellas *son* el Estado, y el Estado, es decir, su personal en tanto que grupo, posee la tierra. La dominación colectiva de la clase superior encuentra su expresión política en el poder absoluto del Dalai Lama, en su propiedad de toda la tierra y en la subordinación de todo el pueblo en tanto que súbditos suyos.»

[61] Véase, sobre los Estados shans de Birmania, E. Leach: *Political Systems of Highland Burma*, 1954, pp. 239-251. Leach ve en ellos una estructura «feudal».

cibida. El lado más maravilloso de la civilización inca, aparte de su sistema político en general fue su legislación social». Para L. Baudin, «el imperio *socialista*» de los incas era «un *jardín zoológico* de hombres felices» construido sobre «el eclipse del individuo»[62]. Estos juicios nos enseñan poco sobre los incas y mucho sobre sus autores, pero no tenemos por qué ocultar que Marx y Engels habrían estado, paradójicamente, mucho más cerca de L. Baudin que de R. Karsten.

Pero esta paradoja no es más que aparente, porque expresa directamente otra de las partes caducas de las tesis de Marx y Engels, es decir, la idea, modificada sin embargo en 1881, de que el modo de producción asiático significa estancamiento y miseria milenarios, entrada inacabada en la «civilización», inacabada e incluso nos atreveríamos a decir, en parte, fracasada. Ciertamente, en 1881 la comunidad rural, base del «despotismo oriental», aparecía bajo una nueva luz, dinámica, rejuvenecida, pero el peso de los textos anteriores predomina sobre este nuevo punto de vista, que no fue desarrollado. Ahora bien, la arqueología moderna[63] ha demostrado suficientemente que no es la «civilización» lo que nació en Grecia, sino solamente el Occidente, una de sus formas particulares que finalmente acabaría por dominarla. Desde el punto de vista de la dinámica de las fuerzas productivas, la aparición del Estado y de las sociedades de clases que Marx y Engels clasificaban en el «modo de producción asiático», testimonia, por el contrario, un gigantesco progreso de las fuerzas productivas. Si el Egipto faraónico, Mesopotamia, los imperios precolombinos pertenecen al «modo de producción asiático», entonces éste corresponde a los tiempos en que el hombre se desliga local, pero definitivamente, de la economía de la ocupación de la tierra, inventa nuevas formas de producción, perfecciona la agricultura, la ganadería, la arquitectura, inventa el cálculo, la escritura, el comercio, la moneda, el derecho, nuevas religiones, etc. Por tanto, en sus formas originarias, el «modo de producción asiático» significaría, no el estancamiento, sino el mayor progreso de las fuerzas productivas realizado sobre la base de las antiguas formas comunitarias de producción.

No obstante, la tesis de Marx parece conservar una cierta validez para épocas más tardías que presenciaron cómo sociedades de tipo «asiático» se hundían en un estancamiento mile-

[62] R. Karsten: *A Totalitarian State of the Past*, *op. cit.*, p. 266; L. Baudin: *L'empire socialiste des Incas*, 1928, p. 226.

[63] G. Childe: *Social Evolution*, 1950; Clark: *World Prehistory* (véase mi reseña de esta obra en *La Pensée*, 1963, núm. 107).

nario. La cuestión no estriba en negar la desigualdad y la lentitud del desarrollo de numerosas sociedades de clases no occidentales. Pero también hay que recordar que algunas de ellas, como China, estaban, hasta comienzos del siglo XVI, más avanzadas que la sociedad occidental. La ruptura, la distancia, sólo se produjeron con el desarrollo del capitalismo[64]. No obstante, el debate teórico no está ahí. Nace del hecho de que algunos textos de Marx sugieren la idea de que «el modo de producción asiático» debe implicar *necesariamente* un estancamiento milenario. Ahora bien, el «modo de producción asiático», como todo modo de producción, puede evolucionar de *varias* maneras, y esta evolución depende no sólo de su *estructura interna*, sino también del *medio histórico*. La estructura interna del «modo de producción» asiático combina estructuras comunitarias y estructuras de clases. El «modo de producción» asiático no ha podido evolucionar, transformarse y a veces desaparecer más que en la medida en que las relaciones comunitarias de producción y de propiedad fueron destruidas y sustituidas por *diversas* formas de propiedad privada. En la medida en que no se desarrolla un proceso de este tipo, el «modo de producción asiático» se petrifica, implicando un hundimiento, un relativo estancamiento de la sociedad. Posiblemente la primera vía fue la de China y Japón bajo formas y en épocas muy diferentes. Quizás significa que con el desarrollo de la propiedad personal, señorial y campesina, determinadas formas del modo de producción asiático pueden dar origen a formas más o menos *análogas* a las relaciones feudales europeas[65], aunque el papel del Estado pueda ser tal que, en estos casos, esas «feudalidades» conserven ciertos caracteres propios del modo de producción asiático. Pero la segunda vía, la de la evolución «lenta», ha podido producirse en numerosos casos tanto más fácilmente cuanto que la posibilidad del Estado de imponer tributos en trabajo y en especie a las comunidades podía frenar la transformación de las técnicas y el desarrollo de los intercambios; en este caso, y sólo en este caso, la tesis de Marx quedaría parcialmente confirmada. Por otra parte, pueden haber existido otras vías de evolución, por

[64] Véanse los trabajos magistrales de J. Needham sobre la ciencia y la sociedad chinas, que demuestran la superioridad del desarrollo de la ciencia china hasta la época del Renacimiento europeo y, sobre todo, el nacimiento de las ciencias «experimentales».

[65] Véase M. Godelier: *La notion de «mode de production asiatique» et les schémas marxistes d'évolution des sociétés*, C. E. R. M., 1964, p. 34 (Véase *El modo de producción asiático*, ed. cit.).

ejemplo la que siguió al hundimiento de las economías palatinas de la Grecia arcaica.

Así pues, la cuestión no está en una «vuelta a Marx», puesto que sería regresar a un estado *superado* de la información científica. La cuestión, para un marxista, consiste en inventar los conceptos teóricos que informen sobre la práctica (científica u otra) de su tiempo y que, siempre que sea posible, se apoyen en análisis heredados de Marx. Sólo a este precio el materialismo histórico, en tanto que concepción general del mundo, puede evitar convertirse en un cuerpo cerrado de dogmas-recetas.

Por tanto, desembarazado de sus partes caducas, confrontado con *toda* la información disponible de nuestro tiempo y enriquecido por un análisis teórico nuevo de las estructuras de parentesco, de las estructuras religiosas, económicas, en las sociedades sin clases o en las sociedades estatales primitivas, el concepto de «modo de producción asiático» o un concepto equivalente, más exactamente denominado, puede y debe ser «puesto en práctica» por la ciencia moderna.

Pero no solamente se trata de añadir un nuevo concepto a otro; se trata de una nueva forma de plantear los problemas. Hay que tomar el problema del origen de las clases por los dos extremos, por el lado de las sociedades sin clases dominadas por las relaciones de parentesco (antropología), y por el lado de las primeras formas de las sociedades de clases (arqueología, historia). Dar cuenta de la historia consiste tanto en realizar el análisis de sociedades y épocas particulares, como en construir y elaborar la teoría de las relaciones sociales, de su evolución, la teoría de las relaciones de parentesco, de la religión, de las formas del poder, etc. La ciencia histórica moviliza y unifica todas las ciencias humanas. A este precio puede descubrir la lógica *escondida* de estructuras sociales y comportamientos que parecen a primera vista extraños o absurdos cuando pertenecen a sociedades arcaicas o no occidentales. Tal proceso impugna a la vez el positivismo, que influye en numerosos historiadores marxistas, y el evolucionismo estrecho del siglo XIX.

Toda discusión sobre el «modo de producción asiático» conduce, pues, *más allá*, hacia la constitución de una teoría comparada de las estructuras sociales y a la construcción de un esquema multilineal de evolución de las sociedades[66]. Y, en este proceso, el marxismo puede y debe desempeñar un papel esen-

[66] Véase M. Godelier: *Rationalité et irrationalité en économie*, 1966, páginas 90-98 y 229-231. (Existe una versión castellana publicada por Siglo XXI Editores, México, 1967.)

cial, pero sólo podrá desempeñarlo en la medida en que profundice en el análisis de sus propios principios. Ahora bien, el principio esencial del marxismo consiste en la tesis de que la vida social tiene sus fundamentos últimos en el modo de producción de la vida material.

¿Se puede mantener esta tesis cuando vemos que las relaciones de parentesco desempeñan en las sociedades primitivas el *papel dominante?* ¿Cómo, entonces, hay que comprender al mismo tiempo el papel *dominante* del parentesco en el seno de las sociedades primitivas y el papel *determinante*, en última instancia, de la economía? Y, de manera general, ¿cómo comprender el papel dominante de una estructura en un tipo determinado de sociedad?

Marx, desde las páginas de *El Capital*, había aludido al problema al responder a uno de sus críticos:

«Según él, mi tesis según la cual el régimen de producción vigente en una época dada y las relaciones de producción propias de este régimen, en una palabra "la estructura económica de la sociedad, es la base real sobre la que se alza la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social" y de que "el régimen de producción de la vida material condiciona todo el proceso de la vida social, política y espiritual", era indudablemente exacta respecto al mundo moderno, en que predominan los intereses materiales, pero no podía ser aplicada a la Edad Media, en que reinaba el catolicismo, ni a Atenas y Roma, donde imperaba la política. En primer lugar, resulta peregrino que haya todavía quien piense que todos esos tópicos vulgarísimos que corren por ahí acerca de la Edad Media y del mundo antiguo son ignorados de nadie. Es indudable que ni la Edad Media pudo vivir del catolicismo ni el mundo antiguo de la política. Lejos de ello, lo que explica por qué en una era fundamental la política y en la otra el catolicismo es precisamente el modo como una y otra se ganaban la vida. Por lo demás, no hace falta ser muy versado en la historia de la república romana para saber que su historia secreta la forma la historia de la propiedad territorial. Ya Don Quijote pagó caro el error de creer que la caballería andante era una institución compatible con todas las formas económicas de la sociedad» [67].

El error de partida que impide cualquier solución consiste en considerar economía y parentesco en las sociedades primitivas como dos estructuras exteriores la una respecto a la otra, como

[67] *El Capital*, libro I, tomo I, p. 46.

la infraestructura y la superestructura. En realidad, el economista distinguirá fácilmente las fuerzas productivas de estas sociedades (caza, agricultura, ganadería, etc.), pero no podrá «aislar» relaciones de producción «autónomas». O al menos, las distinguirá *en* el funcionamiento mismo de las relaciones de parentesco. Estas últimas determinan los derechos del individuo sobre la tierra y sus productos, sus obligaciones de recibir, dar, cooperar. Igualmente determinan la autoridad de algunos sobre los otros en materia política, religiosa. Finalmente, constituyen, como lo muestra Claude Lévi-Strauss, «la armadura sociológica» del pensamiento «salvaje», uno de los esquemas que organizan las representaciones míticas de la relación cultura-naturaleza, hombre-animales-plantas [68].

Por tanto, en *ese* tipo de sociedad las relaciones de parentesco *funcionan* como relaciones de producción, relaciones políticas, esquema ideológico. El parentesco es, por consiguiente, en este caso, *a la vez* infraestructura y superestructura.

Esta *plurifuncionalidad* del parentesco en las sociedades primitivas explica, en nuestra opinión, dos hechos sobre los que existe unanimidad desde el siglo XIX: la complejidad de esas relaciones y su papel dominante. El parentesco funciona en ellas *directamente*, interiormente, como relación económica, política e ideológica; por eso al mismo tiempo funciona como la *forma simbólica* en la que se expresa el contenido de la vida social, como lenguaje general de las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza [69].

La «correspondencia» economía-parentesco no se presenta como una relación externa, sino como una relación interna, sin que las relaciones económicas entre parientes se confundan por ello con sus relaciones políticas, sexuales, etc. *La unidad* de funciones no implica su *confusión*. Al mismo tiempo, esta pluralidad de funciones del parentesco se ha hecho necesaria por la estructura general de las fuerzas productivas, su débil nivel de desarrollo que impone la división sexual del trabajo y la coope-

[68] Cf. Lévi-Strauss: *Du miel aux cendres*, Plon, 1967, pp. 37, 97, 113, 124, 241. (Hay traducción castellana en Fondo de Cultura Económica, México, 1972.)

[69] De ahí proviene el error de los antropólogos que dan prioridad a esta función simbólica del parentesco y la tratan como puro lenguaje, y también el error opuesto de quienes intentan definir el contenido sustrayéndolo de sus funciones económicas, políticas y religiosas. Véase M. Godelier: «Système, structure et contradiction dans *Le Capital* de Marx», *Les Temps Modernes*, noviembre 1966, pp. 828-864. (Véase la traducción castellana de este artículo en «Problemas del estructuralismo», Siglo XXI Editores, 1967, pp. 50-93.)

ración de los individuos de ambos sexos para subsistir y reproducir sus condiciones de existencia[70]. Sobre estas bases deben analizarse las complejas razones de la aparición de las relaciones de parentesco unilaterales, bilineales, etc.

Explicar la evolución de las sociedades primitivas equivale a explicar la aparición de nuevas *funciones incompatibles* con el mantenimiento de las antiguas estructuras sociales. El problema del paso a las sociedades de clases y al Estado se reduce, pues, a saber en qué condiciones las relaciones de parentesco *cesan de desempeñar el papel dominante*, de unificar todas las funciones de la vida social.

Puede suponerse que la aparición de nuevas formas de producción modifica la residencia, la demografía, la importancia relativa de los sexos y exige nuevas relaciones de producción, nuevas formas de autoridad. Más allá de un determinado *límite*, las relaciones de parentesco dejan de corresponder a esas nuevas condiciones sociales. Evolucionan hasta que, *al margen del parentesco*, se construyen nuevas relaciones sociales que, a la larga, comenzarán a desempeñar el papel dominante, que era el de las relaciones de parentesco. Estas últimas se orientarán hacia un papel diferente, secundario, y las nuevas relaciones sociales cargadas de nuevas funciones ocuparán el lugar *central* dejado libre. Nuevas relaciones políticas, un poder tribal centralizado, aparecen en determinadas sociedades dando la impresión de prolongar el parentesco, de salir de él y de oponerse a él. Sin embargo, no es el parentesco el que se *transforma* misteriosamente en relaciones políticas. Es la función política presente en las antiguas relaciones de parentesco la que se desarrolla sobre la base de nuevos problemas.

El estudio científico de la evolución de las estructuras sociales (parentesco, política, religión, economía, etc.), no es, por consiguiente, más que el estudio de las funciones, de las formas, de la importancia, del lugar que ocupa cada una de estas estructuras según los tipos de formación económica y social y de sus transformaciones. Ahora bien, esa *relación* de cada estructura social con todas las demás constituye la propia *estructura* de la sociedad. Fundamenta la *causalidad* propia de cada una de sus estructuras sociales y su *correspondencia* recíproca. Pero esta correspondencia no existe más que dentro de ciertos

[70] Cl. Lévi-Strauss: *Las estructuras elementales del parentesco, ed. cit.*, página 75.

límites, y éstos, en definitiva, revelan el contenido objetivo e histórico de cada estructura[71].

Construir la teoría de la evolución diferenciada de las sociedades consiste, pues, en construir al mismo tiempo la teoría científica del parentesco, de la política, de la ideología. Implica estar dispuesto a reconocer que en determinadas condiciones el parentesco es la economía —o que la religión puede funcionar directamente como relaciones de producción—. Estas hipótesis nos facultan para eliminar el mito de un «estado» de la humanidad en el que los hombres habrían vivido sin economía o sin relaciones de parentesco o sin representación del mundo, o solamente habrían intentado subsistir sin tener *tiempo* para inventar productos *de lujo*, como serían la religión, el parentesco, etc. Desde que la humanidad existe, *existen las funciones* con un contenido y una forma determinados, y la historia no es otra cosa que la historia de sus *transformaciones*. En este sentido, Marx tenía razón al eliminar los problemas de origen, afirmando que no era la unidad original del hombre con sus condiciones de producción lo que constituía un problema, sino su separación.

Para que sólo sean «superestructura», para que las relaciones de parentesco «se especialicen», para que no sean más que una relación social que garantice la reproducción de la especie humana y conserve un *aspecto* económico sin intervenir *directamente* en la producción, es preciso que se den condiciones históricas muy particulares[72].

Lo mismo se requiere para que la religión no sea ya más que ideología, asunto personal, concepción no científica del mundo. Hay que evitar proyectar sobre cualquier sociedad esas categorías modernas que corresponden a relaciones sociales específicas. Resulta obvio afirmar que únicamente tales análisis pueden resolver las dificultades que encuentra el desarrollo económico y político en las sociedades donde las relaciones de parentesco, la religión (islamismo, hinduismo, budismo), las formas de poder (monarquía, jefe de tribus, etc.) tienen un conte-

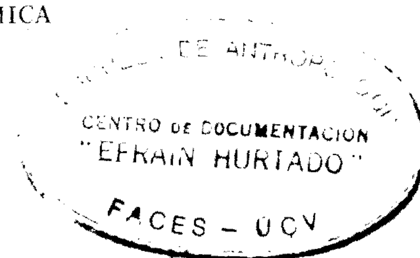
[71] Sobre el rango y la importancia de las estructuras sociales en una sociedad determinada, Marx escribía en la Introducción de la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859): «Es una iluminación general en la que se bañan todos los colores y [que] modifica las particularidades de éstos. Es como un éter particular que determina el *peso específico* de todas las formas de existencia que allí toman relieve». *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador), 1857-1858*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1972, p. 28.

[72] Smelser: «Mécanismes du changement et de l'adaptation au changement», *Industrialisation et société*, Mouton, 1963, p. 29-53.

nido muy distinto que en las sociedades occidentales capitalistas y socialistas. Los fracasos de algunas empresas de desarrollo en Asia, en Africa, en América latina están ahí para recordarlo y no se deben a la «irracionalidad» del comportamiento de los «indígenas».

En una época en la que, por primera vez, existe la posibilidad de hacer progresar a la humanidad sin desarrollar nuevas clases explotadoras ni mantener con vida a las antiguas, el marxismo, purificado de todo dogmatismo, debe dirigir tanto las revoluciones científicas como las revoluciones sociales.

II. LA ANTROPOLOGIA ECONOMICA



La antropología económica es un campo de investigaciones antropológicas que se encuentra actualmente en pleno desarrollo y también, en cierto modo, en plena crisis. De este desarrollo y de esta crisis da testimonio la diversidad de algunos títulos tomados al azar entre las publicaciones más recientes, publicaciones que dependen a su vez de prácticas teóricas diferentes. En primer lugar, se encuentran monografías como la dedicada en 1970 por Harold Schneider a la economía de una tribu de Tanzania: los wahi wanyaturu, a la que seguía, el mismo año, el estudio de Peter Rigby, dedicado al análisis de las relaciones entre la economía semi-pastoral y las formas de parentesco y organización social de los gogo, otra tribu de Tanzania. Junto a estas monografías, otras obras revelan la existencia de investigaciones comparativas interdisciplinarias y colectivas, abordando problemas de vasto alcance para la antropología. En 1968, nuestro conocimiento de las sociedades de cazadores-recolectores que subsisten a través del mundo fue renovado por los estudios publicados en *Man, the hunter*, editados por Richard Lee e Irven Devore, y, en 1971, los conocimientos relativos a las formas de comercio pre-colonial en Africa Occidental y sus transformaciones bajo el impacto de la trata de esclavos y la colonización, así como del desarrollo del capitalismo moderno, quedaban igualmente renovados por los trabajos de un equipo internacional. Finalmente, a un tercer nivel nos encontramos con obras epistemológicas que defienden distintas tesis sobre la naturaleza y los límites del campo de investigación de la antropología economica. Tres corrientes se enfrentan: la escuela formalista, representada en 1968 por la obra de Edward Leclair: *Economic Anthropology*; la escuela sustantivista, representada por la obra postuma de Karl Polanyi: *Primitive, archaïc and modern economics*, publicada igualmente en 1968, y la de G. Dalton: *Economic Anthropology and Development* (1971); la corriente marxista representada por trabajos tales como *L'Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, de Claude Meillassoux (1964), *Objet et méthodes de l'Anthropologie écono-*

mique, de M. Godelier (1965), *Le Marxisme devant les sociétés primitives*, de Emmanuel Terray (1969), y por *Stone-Age Economics*, de Marshall Sahlins (Aldine, 1972). Las polémicas se refieren a dos problemas. En primer lugar, a la naturaleza de lo económico —reproduciendo la controversia, en el seno de la antropología, las discusiones que reinan desde hace un siglo entre los economistas—, y, seguidamente, a la naturaleza de la antropología. ¿Es la antropología una disciplina regional que trata de algunos tipos de sociedades designadas de forma vaga y negativa como primitivas y campesinas, o, por el contrario, es una ciencia universal que trata de todos los tipos de sociedades humanas y tiene la ambición de convertirse algún día en la síntesis de todas las ciencias sociales? Es preciso responder a estas dos cuestiones, y responder a ellas equivale a determinar de forma rigurosa las condiciones epistemológicas de una antropología económica científica. De esta respuesta teórica podrá derivarse la determinación de algunas condiciones prácticas de la encuesta etnográfica

A la cuestión: ¿qué se entiende por lo económico?, la respuesta más frecuente es la de la escuela formalista de Herskovitz, Firth, Leclair, Salisbury. Estos antropólogos retoman por cuenta propia la definición neo-marginalista de la economía propuesta por Robbins y que ve en esta ciencia el estudio «del comportamiento humano en tanto que relación entre fines y medios escasos que tienen usos alternativos». Esta definición asigna, pues, como objeto a la ciencia económica el estudio de *toda* actividad orientada a un fin que posea una lógica que le garantice una cierta eficacia frente a una serie de limitaciones gracias a la combinación de un conjunto finito de medios. Lo económico aparece entonces como un aspecto de toda actividad humana que combine medios para alcanzar fines, y estudiar la economía en el seno de una sociedad, equivale a estudiar las formas de comportamientos individuales y colectivos que «economizan» medios para alcanzar fines. Esta definición formalista de lo económico ha sido objeto de numerosas críticas, tanto por parte de la escuela sustantivista como por parte de los marxistas.

Una definición como la enunciada disuelve, en primer lugar, el objeto de la ciencia económica, puesto que impide distinguir la actividad económica de cualquier otra actividad dotada de un fin y orientada hacia la búsqueda, ya sea del placer, del poder o de la salud. Si toda actividad orientada a un fin depende en teoría de la economía, en definitiva ninguna depende en la práctica de ella. Lo absurdo de esta tesis ha sido puesto de manifiesto por uno de sus más sutiles partidarios: R. Burling, que

declara: «No existen ni técnicas ni objetos económicos específicos. Unicamente la relación entre fines y medios es lo económico... Si todo comportamiento que implique una "asignación" de medios es económico, entonces la relación de una madre con su hijo de pecho es una relación tan económica o, mejor dicho, presenta un aspecto tan económico como la relación de un empresario con su obrero asalariado.» Aparte de disolver el objeto mismo de la ciencia económica, la definición formal de la economía implica también otras consecuencias negativas. Asigna como punto de partida a la ciencia y le confiere por objeto el individuo aislado, dotado de una psicología y de un modo de comportamiento que corresponden en realidad a los estatutos del individuo en el marco de las relaciones de producción capitalista-mercantiles. Efectivamente, Robbins declara: «En la economía de cambio el análisis económico adquiere su mayor utilidad. Resulta inútil en una economía aislada y queda excluido —salvo en las generalizaciones más simples— por la razón de ser de una sociedad estrictamente comunista. Pero allí donde se permite *al individuo la iniciativa independiente* en las relaciones sociales, el análisis económico recobra todos sus derechos»[1]. Esta cita es harto elocuente, puesto que indica con claridad todo lo que hay que excluir del campo del análisis económico para que una determinada definición de lo económico sea aplicable y quede justificada. Además traduce una visión mercantil de las relaciones del individuo y de la sociedad. Recordemos que ya Marx subrayaba en los *Fundamentos de la crítica de la economía política* que: «Cuanto más lejos nos remontamos en la historia, tanto más aparece el individuo —y por consiguiente también el individuo productor— como dependiente y formando parte de un todo mayor: en primer lugar y de una manera todavía muy enteramente natural, de la familia y de esa familia ampliada que es la tribu; más tarde, de las comunidades en sus distintas formas, resultado del antagonismo y de la fusión de las tribus. Solamente al llegar el siglo XVIII, con la "sociedad civil", las diferentes formas de conexión social aparecen ante el individuo como un *simple medio* para lograr sus fines privados, como una *necesidad exterior*.» La definición formal de la economía aparece, pues, en la perspectiva de una sociología del conocimiento, como la expresión de la ideología de la sociedad capitalista y como la proyección sobre

[1] Lionel Robbins: *Essai sur la nature et la signification des sciences économiques*, París, Edition Médicis, 1947, p. 32 (el subrayado de M. Godelier).

el conjunto de las formas históricas de las relaciones sociales, de las formas propias de la sociedad capitalista.

Por otra parte, toma como punto de partida y antepone en el análisis los aspectos de la realidad social que son intencionales, es decir, los aspectos del proceso económico que dependen de la decisión de los agentes económicos. Ahora bien, es fácil demostrar que para desarrollar una teoría consecuente de la decisión económica y de sus efectos hay que reintroducir en el análisis las relaciones sociales, es decir, superar el punto de vista del individuo. Para evaluar las consecuencias de una decisión sobre la realidad hay que contar con las propiedades mismas de la estructura de las relaciones sociales en el seno de las que se inserta esa decisión. Por ejemplo, se supone la existencia de monopolios u oligopolios, o la existencia de una multiplicidad de productores y de consumidores que compiten en un mercado en igualdad de costes de producción e información; por tanto, se suponen situaciones de competencia perfecta o imperfecta en el marco de un modo de producción capitalista mercantil. En definitiva, la teoría formal de lo económico remite a un postulado metafísico que le sirve de fundamento. Basta con citar a M. Henri Guitton para captar la naturaleza de ese postulado filosófico: «El hombre lleva en sí una necesidad de infinito, por lo que constantemente choca con el carácter finito de la creación. Esta antítesis se traduce primeramente en la idea de *escasez*. Las necesidades parecen innumerables y los medios para satisfacerlas, en cambio, son limitados. También puede suceder que los medios sean suficientes, e incluso a veces demasiado numerosos. Entonces surge otra noción, la de *inadecuación*. Los bienes no se encuentran forzosamente allí donde son necesarios, ni cuando son necesarios. Hay que reducirlos si son demasiado abundantes, producirlos si son insuficientes» [2]. No es necesario detenerse sobre el carácter ilógico de una definición que pretente, por una parte, fundar la escasez de los medios de los que el hombre puede disponer sobre una situación ontológica, en cierta manera inmutable, reconociendo, por otra parte, que muchas veces, en la realidad, las cosas suceden de un modo distinto. En realidad, el análisis preciso de sociedades concretas rechaza la hipótesis de la existencia de una «escasez universal» de los recursos materiales de los que disponen los distintos tipos de sociedades humanas. Así, ocurre que en Laos, en la zona forestal, no escasea la tierra. El individuo que

[2] Cita extraída del artículo «Economique», de la *Encyclopaedia Universalis*, p. 939.

quema el bosque para plantar arroz no mantiene derecho de propiedad sobre esa parcela tras haberla utilizado. La tierra vuelve a convertirse en barbecho durante un largo periodo y quien de nuevo la roture poseerá el derecho de uso de esa tierra durante el tiempo que duren los cultivos. Cuando se realizan mejoras, por ejemplo la plantación de cultivos permanentes o la instalación de un dispositivo de riego, entonces el grupo o el individuo responsable de esas mejoras mantiene derechos prolongados sobre los árboles, pero no sobre la tierra, en el caso de la arboricultura, y derechos sobre la tierra en el caso de cultivos de regadío. En realidad, la escasez de un recurso traduce, más allá de una relación entre necesidades sociales y medios para satisfacerlas, un estado de desarrollo de las fuerzas productivas de las que dispone una sociedad históricamente determinada. Así pues, entre los aborígenes australianos abunda la tierra y ofrece medios de subsistencia: caza, productos de recolección, así como piedras y maderas para fabricar utensilios. Pero en ese medio desértico los puntos de agua son raros, y la mayor parte de las veces sólo pueden satisfacer las necesidades de reducidos grupos humanos, y aun esto únicamente durante algunos días. Sin embargo, esa escasez de agua sólo es «relativa» en la medida en que, en numerosos sitios, con las condiciones tecnológicas industriales, se puede acceder al manto freático que existe, pero se encuentra a una profundidad fuera del alcance de las técnicas rudimentarias de los aborígenes australianos. La demostración del carácter relativo de la escasez de los recursos resultaría aún más patente si se considerase el uso que numerosas sociedades primitivas hacen del tiempo de que disponen. Se ha podido constatar, tras observaciones cuantitativas precisas y prolongadas en sociedades de cazadores y recolectores, que bastaban alrededor de cuatro horas de trabajo al día a los miembros productores de esas sociedades para cubrir todas las necesidades reconocidas por aquéllas. Ante estos hechos se derrumba rápidamente la visión de los primitivos aplastados por la naturaleza y que sólo viven para subsistir. Por el contrario, parece ser que el desarrollo de la agricultura condujo a la prolongación de la jornada de trabajo y de la cantidad de trabajo anual necesario para la producción y la reproducción de las condiciones materiales de existencia de la sociedad.

Además, es importante subrayar que la teoría formal del comportamiento económico racional presupone que les sean ofrecidas a los individuos diferentes alternativas de producción, es decir, presupone la existencia de un caudal más o menos

constante de innovaciones tecnológicas. Este presupuesto no expresa sino la forma específica que adopta el desarrollo de las fuerzas productivas en el marco del modo de producción capitalista, en el que la competencia exige, para mantener los beneficios y para realizarlos, *renovar muy rápidamente* las *condiciones* de la producción y, por consiguiente, multiplicar las innovaciones tecnológicas. Aunque la historia de las grandes innovaciones técnicas que han sido llevadas a cabo en el seno de las sociedades precapitalistas, desde la domesticación de las plantas y de los animales hasta la invención de la metalurgia, sea mal conocida, parece imposible imaginar ese proceso según el modelo de las formas de desarrollo de las fuerzas productivas que caracterizan el modo de producción capitalista, basado en la obtención del beneficio y en la acumulación permanente del capital. Sin duda, en numerosas sociedades precapitalistas existen formas de acumulación de riquezas materiales y formas de competición entre individuos y grupos para conquistar prestigio y autoridad en el seno de la sociedad. Pero lo más frecuente es que los bienes acumulados no sean medios de producción, sino bienes preciosos o medios de subsistencia, que son redistribuidos a través de mecanismos entre los cuales el Potlach de los indios de la costa noroeste de los Estados Unidos constituye uno de los más célebres ejemplos. La razón de esta diferencia entre las formas y los procesos de acumulación de bienes materiales en el seno de diversos tipos de sociedad hay que buscarla en las características específicas de su modo de producción. En el modo de producción capitalista, la riqueza social se presenta generalmente como una inmensa acumulación de mercancías y dinero, y el factor decisivo de la producción de esas mercancías es el desarrollo de los medios de producción y de las técnicas industriales. La máquina y, por tanto, la herramienta, se ha convertido en el medio de producción dominante. En numerosas sociedades precapitalistas, los utensilios y las técnicas de producción son simples y se encuentran al alcance de cada miembro de la sociedad. La competencia, cuando existe, gira en torno al control de los hombres, factor de producción decisivo, al cual se añade, en las sociedades agrícolas, el control de la tierra o, en las sociedades pastoriles, el control de los rebaños.

Por tanto, el análisis científico de las formas de competencia entre grupos e individuos y de las formas de acumulación de los bienes y de las posiciones dominantes en el seno de las sociedades precapitalistas, no confirma, ni siquiera parcialmente, los presupuestos de la teoría formalista de la economía, que

parte de individuos *abstractos* dotándoles de una tendencia universal a aumentar al máximo sus ventajas *personales* en el seno de su sociedad. Lo que demuestra, en cambio, es la necesidad de tomar como punto de partida del análisis teórico las estructuras de una sociedad en sus articulaciones propias, localizar en ella el papel dominante que pueden desempeñar tales o cuales relaciones sociales, relaciones de parentesco, relaciones político-religiosas, según los casos, y explicar el fundamento de ese dominio buscando la determinación, en último análisis, en el o en los modos de producción característicos de esa sociedad. El campo abierto a la iniciativa individual para acumular y mejorar posiciones dominantes y ventajas sociales está, pues, cada vez, determinado por la naturaleza de las relaciones sociales que caracterizan la sociedad en la que vive ese individuo. En definitiva, el análisis del comportamiento intencional de los individuos remite a una necesidad diferente más profunda, invisible inmediatamente, la de las propiedades no intencionales de las relaciones sociales, su origen y su fundamento. Por tanto, la racionalidad intencional de comportamientos con una finalidad adscrita de los grupos y de los individuos en el seno de una sociedad determinada, remite a una racionalidad no intencional y objetiva cuyo descubrimiento constituye el objetivo primero del conocimiento científico. La definición formal de la economía aparece, pues, como la expresión de una posición ideológica etnocéntrica que proyecta sobre todas las sociedades humanas, para aprehenderlas, la forma aparente de las relaciones sociales de la sociedad capitalista; forma *aparente* porque en ella se disimula la esencia misma de las relaciones sociales capitalistas, es decir, no la relación de individuos con individuos aislados y abstractos, sino la relación social general de la clase que posee el monopolio del capital y de los medios de producción con la clase que está desprovista de ellos. Se comprende, pues, que, en la práctica, los partidarios de las tesis formalistas abandonen su propio presupuesto y, de hecho, analicen las relaciones sociales que rigen la producción, la distribución y el consumo de los bienes materiales en el seno de una sociedad determinada, lo que constituye el objeto mismo de la ciencia según la escuela sustantivista, que, por este lado y por cuenta propia, retoma las tesis de la economía política clásica.

Efectivamente, para Polanyi y Dalton, el objeto de la antropología económica consiste en estudiar las estructuras de la producción y la distribución de los medios materiales implicados en el funcionamiento de una sociedad determinada y necesarios para la existencia física y social de los individuos que la

componen. Dalton clasifica empíricamente los diversos sistemas económicos que caracterizan las sociedades estudiadas por los antropólogos en dos grandes categorías: las economías tribales y las economías campesinas, distinción sobre la que volveremos posteriormente. Dalton opone esas dos categorías, por una parte, al sistema económico capitalista, basado en el mecanismo de un mecado generalizado de *todos* los factores de producción, comprendidos el hombre y la tierra, lo cual no existe en las economías precapitalistas; y, por otra parte, al sistema socialista, basado en la asignación de los medios de producción y de subsistencia a través del mecanismo de un plan. Esta posición permite, por consiguiente, a la escuela sustantivista criticar la utilización abusiva de categorías de la economía mercantil para analizar y explicar los mecanismos económicos de las sociedades no mercantiles precapitalistas. De forma más general, la preocupación por respetar y aprehender la especificidad de los diversos sistemas económicos le lleva a construir una tipología de esos sistemas aislando y agrupando las diferencias y las semejanzas que pueden existir entre los sistemas e insistiendo sobre el hecho de que las diferencias priman sobre las semejanzas.

Esta tipología se construye a lo largo de dos ejes. Por una parte, Polanyi encuentra el criterio principal de su clasificación en las formas diversas de los «mecanismos de integración» que garantizan en el seno de cada sociedad la producción y la reproducción de los bienes materiales. Polanyi distingue de este modo tres tipos de mecanismos de integración, según que funcionen sobre la base de principios de reciprocidad, de redistribución o de intercambio mercantil. La reciprocidad es el mecanismo integrador en el seno de las sociedades donde las relaciones de parentesco desempeñan un papel predominante, adoptando la forma de dones e intercambios recíprocos de servicios. Este principio caracteriza a las sociedades tribales que carecen de poder central y a algunas formas de una economía campesina débilmente implicada en la producción mercantil o se refiere al aspecto de autoconsumo de las comunidades campesinas, ya estén integradas en una economía de mercado o en una economía de Estado. El principio de redistribución es el mecanismo integrador dominante en las sociedades de poder centralizado, ya sean todavía tribales (caudillajes), ya estén organizadas en el marco de un Estado (reino, imperio), y adopta la forma de un movimiento de concentración de los bienes a partir de unidades de producción locales hacia un centro que los redistribuye seguidamente a diversas unidades de con-

sumo. Finalmente, el principio de mercado es el principio predominante de las sociedades capitalistas en las que, para adquirir cualquier cosa, hay que vender algo y en donde la producción y la distribución de los recursos materiales dependen ante todo de los movimientos de los precios.

El segundo eje de la tipología de Polanyi es complementario del primero; Polanyi opone, en efecto, los sistemas económicos que están «empotrados» (*embedded*) en el funcionamiento de estructuras sociales no-económicas —relaciones de parentesco, relaciones político-religiosas— al sistema mercantil «desarrollado», que se habría desprendido (*disembedded*) de las otras relaciones sociales y encontraría en sí mismo las condiciones de su regulación interna, mientras que los otros sistemas económicos encuentran en el funcionamiento de estructuras no-económicas (parentesco, política o religión) el principio de su regulación.

Las tesis sustantivistas suministran, ciertamente, elementos de crítica de la tesis formalista, en la medida en que tratan la economía en tanto que sistema de relaciones sociales, nacidas de o ligadas a la producción material, esforzándose en aislar los caracteres específicos de los diversos sistemas económicos que se ofrecen a la investigación antropológica. No obstante, la tesis sustantivista manifiesta una doble y radical insuficiencia.

Por una parte, no constituye un análisis teórico y sólo proporciona una constatación empírica desprovista de toda capacidad explicativa. Mucho antes que Polanyi, y sin remontarnos a Marx, Maine y Tönnies habían subrayado la oposición existente entre sociedades primitivas y antiguas y sociedades capitalistas; Maine, al oponer sociedad de estatutos y sociedad de «contratos», y Tönnies al oponer sociedades que forman comunidades reales (*gemeinschaft*) a sociedades que tienen la forma de una asociación (*gesellschaft*). Pero estas distinciones en modo alguno constituyen el análisis de la *naturaleza* de la dominación, ya sea de las relaciones de parentesco, ya sea de las relaciones político-religiosas en el funcionamiento de una sociedad, y no explican para nada el fundamento de su dominio. En esta perspectiva, lo que puede ofrecer una antropología económica substantivista es la descripción, más o menos minuciosa, de los *aspectos* económicos de las estructuras sociales políticas, religiosas, de parentesco. Pero, por otra parte, el criterio preferido por Polanyi para construir su clasificación constituye en realidad algo más que un simple «reconocimiento de los hechos», algo más que una descripción neutra, inocente, de los diversos tipos de integración económica que se encuentran en el seno de la historia. Porque los tres principios aislados por Polanyi son

tres formas de reparto de los bienes, y al otorgarles una posición privilegiada, hipostatiza de este modo, como rasgo dominante de un sistema económico, no las estructuras de la producción, sino las estructuras de la distribución de los bienes materiales. De este modo coincide con posiciones teóricas bien determinadas, las de los economistas prerricardianos y premarxistas, que confundieron, bajo el mismo concepto de distribución, a la vez las formas de distribución de los productos y las formas de distribución de los medios de producción que caracterizan un sistema económico determinado. Ahora bien, los fisiócratas, y sobre todo Ricardo, demostraron que las formas de producción determinan las formas de distribución de los productos, y que el modo de distribución de los medios de producción entre los miembros de una sociedad, lo que Marx denominará las relaciones de producción, constituye el elemento fundamental que caracteriza un sistema económico. Por ejemplo, el hecho de que la clase capitalista sea la propietaria de los medios de producción y compre la utilización de la fuerza de trabajo de los productores directos es la razón de que al mismo tiempo sea la propietaria de los productos de su trabajo, es decir, de las mercancías producidas, apropiándose de los beneficios de la venta de esas mercancías. Vemos, a través de este ejemplo, cómo las relaciones de producción capitalistas determinan la forma de las relaciones de distribución del producto social entre los diferentes grupos económicos que componen la sociedad capitalista. El rasgo específico de un sistema económico no es, por consiguiente, como plantea Polanyi, el modo de circulación de los productos, sino su modo social de producción. En Grecia y en la Antigua Roma, la producción mercantil estaba muy desarrollada, pero el rasgo dominante de su sistema económico, rasgo que las diferenciaba de las relaciones económicas de las sociedades del Antiguo Oriente o de la Grecia minoica y micénica, no era la existencia de esa producción mercantil desarrollada, sino el hecho de que ésta se basaba en la utilización masiva del trabajo de esclavos. En el sistema capitalista, una vez que la producción mercantil ha invadido todas las ramas de la producción, el carácter principal de esta producción mercantil generalizada consiste en que se basa en el empleo generalizado de trabajo asalariado, es decir, en la relación entre una clase que carece de medios de producción y de dinero, viéndose forzada para poder subsistir a vender su fuerza de trabajo por un salario, y una clase que detenta el monopolio de la propiedad de los medios de producción y del dinero. Estas últimas observaciones, aunque se refieren a modos de producción que per-

tenecen a la historia europea antigua y contemporánea, tienen un alcance general porque ponen de manifiesto dos hechos. Primero, el hecho de que a un modo de producción corresponde un modo de circulación, que el conjunto forma un todo, un sistema económico, y que en el interior de ese todo y de la correspondencia entre sus partes, el modo de producción desempeña un papel predominante. Seguidamente, que la unidad y la relación de correspondencia jerárquica de un modo de producción y de un modo de distribución constituyen de hecho las condiciones que permiten a un sistema económico reproducirse, perpetuar su existencia a través del tiempo, al menos dentro de ciertos límites, como lo atestiguan, de forma totalmente exterior, la aparición y desaparición de numerosos sistemas económicos a lo largo de la historia. En segundo lugar, el hecho de que un sistema económico no puede existir sin estructuras políticas, jurídicas, ideológicas que le correspondan, que el derecho en una sociedad esclavista no es el mismo que en una sociedad feudal o en una sociedad capitalista, que la forma del poder en cada caso debe ser diferente. Por consiguiente, el análisis de un sistema económico no puede limitarse de una manera restringida al estudio de las formas de producción o de organización del trabajo.

Ya podemos hacer un primer balance del camino recorrido a través de la exposición y de la crítica de las tesis formalista y substantivista y precisar con mayor rigor el objeto y el método de la antropología económica. Sabemos que ese objeto consiste en el estudio de las diversas condiciones y formas de producción, de distribución y, en cierta medida, de consumo de los bienes materiales que constituyen la condición material de existencia y de reproducción de las diversas sociedades estudiadas por la antropología. También sabemos que la lógica interna y el lazo necesario entre formas de producción y de distribución de los bienes materiales no se revelan directamente sobre el terreno, sino que deben ser reconstruidas teóricamente, y además sabemos que, para que un sistema cualquiera se reproduzca, es necesario que el modo de distribución de los bienes corresponda al modo de producción de esos bienes. Sabemos, finalmente, que a un modo de producción determinado corresponden unas estructuras sociales determinadas y un modo de articulación específica de esas diversas relaciones sociales, de manera que el todo permita que se reproduzca el modo de producción. También sabemos que las razones de ese modo de correspondencia y de articulación no resultan inmediatamente legibles sobre el terreno, sino que tienen que ser descubiertas

teóricamente. A través de este examen crítico han sido, pues, establecidas algunas de las condiciones epistemológicas negativas y positivas de la antropología económica: la negativa a elegir al individuo como punto de partida del análisis científico, el rechazo de los postulados empíricos, el análisis de las relaciones sociales en su lógica y estructura propias, la búsqueda de las modalidades de la articulación recíproca de las estructuras, el análisis del fundamento de esos modos de articulación y determinación de la causalidad específica de las estructuras económicas sobre el conjunto de las relaciones sociales que caracterizan una formación económica y social determinada. Se bosqueja ya una metodología de la encuesta práctica sobre el terreno, y de las formas y niveles de la elaboración teórica posterior que dar a los materiales recogidos. Igualmente se precisa la naturaleza de las informaciones que habría que encontrar en las publicaciones de los antropólogos con respecto a tal o cual sociedad que han estudiado sobre el terreno, para que se desarrolle más vigorosamente el campo de la antropología económica y se constituya realmente una teoría comparada de los diversos modos de producción y formaciones económicas y sociales. La teoría que mejor satisface todas esas condiciones epistemológicas es la de Marx, que ha criticado, transformado, enriquecido las categorías fundamentales de la ciencia económica heredada de los clásicos. No apuntamos aquí a las categorías económicas que Marx elaboró específicamente para construir la teoría del modo de producción capitalista, sino a las categorías generales que definen determinaciones comunes a cualquier sistema económico, sin definir, no obstante, ningún modo de producción particular, puesto que no existe en la realidad «producción en general» ni tampoco «producción general». Estas categorías son abstracciones operatorias que, como indica Marx, evitan repetir lo que es común a todo sistema económico:

«Cuando se habla de producción, se está hablando siempre de producción en un estadio determinado del desarrollo social, de la producción de individuos en sociedad. Podría parecer por ello que para hablar de la producción a secas debiéramos o bien seguir el proceso de desarrollo histórico en sus diferentes fases, o bien declarar desde el comienzo que estamos ante *una* determinada época histórica, por ejemplo, de la moderna producción burguesa, la cual es en realidad nuestro tema específico. Pero todas las épocas de la producción tienen ciertos rasgos en común, ciertas determinaciones comunes. La *producción en general* es una abstracción, pero una abstracción que tiene un sentido, en tanto pone realmente de relieve lo común, lo fija y nos ahorra así una repetición. Sin embargo, lo *general* o lo común, extraído por comparación, es a su vez algo completamente articulado y que se despliega en distintas determinaciones [...] Para resumir: todos los estadios de la producción tienen caracteres comunes que el pensamiento fija como determinaciones generales, pero las llamadas *condiciones generales* de toda producción no son más que esos momentos abstractos que no permiten comprender ningún nivel histórico concreto de la producción»[3].

Rápidamente expondremos esas categorías generales, dando ejemplos tomados de diferentes modos de producción analizados por antropólogos, para ilustrar la amplitud de las variaciones y de las diferencias que revisten los diversos modos de producción que constituyen el objeto de su investigación.

Un modo de producción, en un sentido amplio, es un conjunto doble de estructuras sociales, compuesto, por una parte, por fuerzas productivas y relaciones de producción que organizan, en el seno de una sociedad determinada, los procesos de producción y distribución de los bienes materiales (modo de producción en sentido restringido), y, por otra parte, por las relaciones sociales políticas, jurídicas e ideológicas que corresponden a esas formas de producción y constituyen una parte de las condiciones de su reproducción. Recalquemos inmediatamente que tal definición de un modo de producción no limita el análisis únicamente al estudio de los procesos de producción, sino que continúa el análisis en direcciones y a niveles que, para un economista, habitualmente, constituyen «variables exógenas» en relación con el proceso económico y quedan fuera del alcance de su ciencia. Por ello, este economista proyecta sobre toda sociedad el modo propio de desarrollo del sistema económico capitalista que, al parecer, está totalmente regido por leyes internas, puesto que sólo subsiste y se desarrolla por la acumulación incesante del capital. Esta definición de lo que se entiende por modo de producción tiene, por consiguiente, el efecto epistemológico importante de impugnar de antemano cualquier «economismo».

El análisis del o de los modos de producción característicos de una sociedad determinada debe comenzar por el inventario y el estudio de las diversas formas de producción que existen en el seno de esa sociedad: caza, recolección, pesca, agricultura,

[3] Cita extraída de la obra de Karl Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador), 1857-1858, ed. cit.*, p. 5.

ganadería, artesanado, industria, etc., que ocultan en cada ocasión procesos diferentes: caza mayor, caza menor, artesanía especializada o no, etc. Todo proceso de producción es un «acto de apropiación material de la naturaleza por el hombre, y esta actividad se realiza por la combinación de tres categorías de factores de producción: en primer lugar, la categoría de los objeto de trabajo, la tierra o cualquier otra materia, prima o no, que entra en un proceso de transformación. En segundo lugar, la categoría de los medios de trabajo, es decir, el conjunto de utensilios e instrumentos de producción «que el hombre interpone entre él y el objeto de su trabajo como conductores de su acción. Se sirve de las propiedades mecánicas, físicas y químicas de determinadas cosas para hacerlas actuar como fuerza sobre otras cosas de acuerdo con su finalidad». En tercer lugar, la categoría del trabajo propiamente dicho, es decir, de la actividad humana que actúa sobre el objeto de trabajo, ya sea directamente por mediación de los órganos del cuerpo, como en la recolección de determinados frutos, la caza menor que puede cogerse simplemente con la mano, ya sea indirectamente por intermedio de utensilios de piedra, de madera, etc., que el hombre encuentra o fabrica [4].

Todo proceso de producción utiliza una combinación cualquiera de factores de producción. Lo que define un factor de producción como objeto o medio de trabajo es de hecho su lugar, su función en el interior de dicha combinación. Así pues, en las sociedades de cazadores-recolectores, la tierra (y el agua para los pescadores) no es más que un objeto de trabajo, lo que Marx denomina «la tienda de víveres primitiva» y «el arsenal primitivo de medios de trabajo». Por el contrario, la tierra se convierte en medio de producción con el desarrollo de la agricultura y, de territorio, se convierte en terreno. En el interior de toda combinación de medios de producción, los medios de trabajo ocupan un lugar de primer plano para el economista porque permiten determinar la forma y el nivel de existencia material de una sociedad y dilucidar las relaciones sociales que la caracterizan. El estudio de los medios de trabajo es ante todo el objeto de la tecnología, ciencia que, a pesar de inmensos esfuerzos, como los realizados en Francia por André Leroi-Gourhan y André Haudricourt, apenas ha sido

[4] «De este modo, los productos de la naturaleza se convierten directamente en *órganos* de la actividad del obrero, órganos que él incorpora a sus propios *órganos* corporales, prolongando así, a pesar de la Biblia, su estatura natural», Karl Marx: *El Capital*, Fondo de Cultura Económica, México, 1972, tomo I, p. 132 (traducción de W. Roces).

explorada. Naturalmente, la economía no es la tecnología y no estudia las técnicas por sí mismas en sus aspectos físicos, químicos, etc., sino que analiza las relaciones sociales que nacen con la aparición y la difusión de tal o cual técnica. Desde hace mucho tiempo los arqueólogos han caracterizado las épocas y formas de las sociedades prehistóricas en función del material de sus armas y utensilios, por lo que hablan de Edad de Piedra, del Bronce o del Hierro. Desde este punto de vista, los medios y técnicas de trabajo parecen ser «los gradímetros del desarrollo del trabajador y los exponentes de las relaciones sociales en las que él trabaja».

En efecto, el estudio de los utensilios lleva al de su modo de empleo por el hombre y al análisis de las formas sociales del trabajo. El trabajo puede ser, bien una actividad individual, bien una actividad colectiva que implica diversas formas de cooperación. Pero en todos los casos se realiza en el marco de una división social del trabajo, que puede ser la de los sexos, edades y generaciones que habitualmente la acompaña, o una forma más compleja, basada en la existencia de productores especializados que pertenecen a castas o a clases diferentes. Demos algunos ejemplos de esas formas sociales del trabajo. La fabricación de un palo para escarbar o de un arco y flechas, o la fabricación de una trampa y su colocación son a menudo actividades individuales. Pero, al mismo tiempo, la caza y la recolección implican frecuentemente formas simples o complejas de cooperación, determinadas a la vez por la naturaleza de la caza obtenida y por la de las técnicas empleadas (caza al acecho, caza con redes, etc.).

Entendemos por cooperación simple una forma de cooperación en cuyo seno los productores se reúnen para realizar el mismo trabajo o trabajos análogos. Esta cooperación simple puede estar restringida a algunos individuos o ser ampliada a un grupo más vasto, según la amplitud y la urgencia de la tarea. Por eso, entre los baruya, tribu de Nueva Guinea, cuando se prepara una huerta en una zona ya desbrozada de la selva, el o los que van a cultivar esa nueva huerta preparan en la selva hincos para construir una empalizada que protegerá la huerta de las devastaciones de los cerdos salvajes. Esta actividad de los hombres es a veces individual, pero más a menudo adopta la forma de una cooperación simple restringida a algunos hombres, aquéllos cuyas esposas plantarán la nueva huerta. Esas esposas transportarán seguidamente los hincos preparados hasta el emplazamiento futuro de la huerta (cooperación simple), y cuando todos los hincos estén en el sitio, un grupo de una veintena

de hombres, parientes y vecinos, vendrán a construir la empalizada en un solo día (cooperación simple ampliada) y el beneficiario de esta ayuda la devolverá ayudando a cada uno de los miembros de ese grupo cuando tenga que vallar una nueva huerta.

Existe, en cambio, una forma compleja de cooperación cuando los productores se asocian para llevar a cabo tareas diferentes, pero complementarias, para obtener el efecto deseado. La caza con red, entre los pigmeos mbuti del Congo o entre los indios shoshones de la gran cuenca del Nevada, son ejemplos concluyentes. Entre los shoshones, varias familias nucleares se unían en diversos momentos del año para formar una banda que cooperaba para cazar el antílope o el conejo cuando éstos abundaban, o en otros momentos para recolectar piñones. Los cazadores unían unas a otras sus redes de una longitud de varios centenares de pies y las mujeres y los niños ojeaban la caza. Todo el grupo se colocaba bajo la autoridad de un jefe que seleccionaba el sitio, decidía la colocación de las redes, dirigía la caza y distribuía luego el producto obtenido. Estas formas de cooperación sólo establecían lazos temporales entre las familias, que de nuevo se dispersaban tras la caza. Igualmente, entre los esquimales, el jefe del grupo es designado con un término que significa «el que sabe lo que es mejor». Esta alternancia de procesos de fusión y dispersión en el seno de grupos productores se encontraba también a una escala completamente diferente y muy vasta entre los indios de las llanuras, por ejemplo en la tribu de los pies negros, que se reunían íntegramente para las grandes cacerías de primavera y verano, época en la que los bisontes subían hacia el norte formando inmensas manadas que «teñían de negro las llanuras». En invierno la tribu se dividía en pequeños grupos, frecuentemente familiares, que operaban en territorios limitados y fijados tradicionalmente. Diversas asociaciones tribales constituían una especie de policía que impedía a individuos o grupos particulares, miembros de la tribu, dedicarse por su cuenta a la caza en el momento de la llegada de las grandes manadas de bisontes, lo que encerraba el peligro de que se desviasen hacia territorios pertenecientes a tribus vecinas, exponiendo de este modo a su propia tribu al hambre. La agrupación de toda la tribu para las cacerías de primavera y verano sentaba las condiciones de las grandes ceremonias políticas y religiosas. Debido a ello, una íntima adaptación de las relaciones económicas y sociales a las costumbres de los animales cazados implicaba un vasto movimiento de sístole-diástole de la vida social.

En el Imperio inca, la construcción de templos, palacios, ciudades, sistemas de riego o terrazas implicaba la cooperación de vastos conjuntos de tribus dependientes del alto mando de funcionarios del Estado, pertenecientes la mayoría de las veces a las familias nobles de la tribu inca dominante y bajo cuyas órdenes quedaban los curaca, los jefes tradicionales de las tribus sometidas a régimen de prestación personal. Esas grandes obras son testimonio de la productividad que puede alcanzarse gracias a formas de cooperación simple, pero ampliada a vastos grupos humanos. En este ejemplo, las estructuras de autoridad, es decir, la dirección y el control del proceso de producción presentan una forma política separada de la que existe ya en el seno de grupos locales que se reúnen con tal motivo.

Además, hay que analizar las formas de cooperación, no ya en función de la naturaleza de los trabajos, análogos y paralelos, o diferentes e intrincados, realizados por los productores, sino en función de las modalidades de la reciprocidad que intervienen en cada caso. En numerosas comunidades primitivas y agrícolas se encuentran dos tipos de cooperación, aquella en la que, como contrapartida de la ayuda proporcionada, se da una fiesta con un aire frecuentemente ritual, y aquella otra en la que la contrapartida adopta la forma de un intercambio de cantidades más o menos equivalentes de trabajo y de servicios. Por ejemplo, en América latina pertenecen a la primera categoría el *convite* de Colombia y Ecuador, la *minga bailada* de Ecuador, el *mingaco* de Chile, etc. A la segunda, el *ayni* del Perú, el *cambio de mano* de Colombia, la *vuelta mano* de Chile, etcétera. Ambas formas pueden coexistir en el seno de una misma comunidad para trabajos diferentes y podemos encontrar, por ejemplo, entre los siang dyaks de Borneo, la primera forma utilizada para la construcción ceremonial de una nueva casa, y la segunda utilizada para los diferentes trabajos de la producción agrícola. En el caso de intercambios equilibrados de servicios y trabajo se puede constatar que la obligación de «pagar con la misma moneda» es muy fuerte. Si el beneficiario de una ayuda es incapaz de hacer frente a sus obligaciones, debe enviar a alguien en su lugar, y habitualmente el beneficiario de una ayuda mutua suministra alimentos y bebidas a quienes le ayudan, sin que este consumo adopte caracteres ceremoniales. En cambio, en las formas de trabajo recíprocas que se terminan con una fiesta, parece ser que la fiesta y la prodigalidad de los gastos suntuarios bastan para desligar a las partes de su obligación, y que la obligación de devolver trabajo por trabajo es mucho más débil. En este caso nos encontramos con diferencias

que se deben a la naturaleza de las circunstancias, ordinarias o extraordinarias, profanas o sagradas, en ocasión de las cuales se organizó la cooperación, así como a la naturaleza de las relaciones sociales que moviliza esta cooperación, relaciones de parentesco o relaciones de vecindad; pero con esto abordamos ya el estudio de las relaciones de producción y de las unidades de producción en cuyo seno pueden realizarse diversos procesos de producción de una sociedad.

Todas las formas de producción suponen, además, una forma de división sexual del trabajo y una forma de división del trabajo por generaciones. Entre los cazadores-recolectores, las mujeres y los niños se dedican a la recolección o a la caza menor. Esta especialización de tareas por sexos significa que para sobrevivir en las sociedades primitivas la cooperación de los dos sexos es indispensable, lo que ilustra una de las razones de la importancia del matrimonio y la constitución de un grupo familiar en la supervivencia del individuo y del grupo. Por ello, un análisis estadístico y comparativo de la alimentación de algunas sociedades de cazadores-recolectores ha permitido descubrir que en todos esos grupos, incluso entre cazadores de caza mayor como los hadza de Tanzania, el régimen alimenticio comprende un sesenta por ciento de alimento vegetal, por consiguiente, se basa en el trabajo femenino en una parte igual, si no superior a la del trabajo masculino. Es preciso, cuando se analiza un ciclo de producción, descomponerlo en todas sus fases y no sólo identificar en cada fase la forma de organización del trabajo que la caracteriza, sino también descubrir la forma de cooperación que, en el seno de todo el proceso, domina a las restantes. Por ejemplo, entre los baruya de Nueva Guinea el ciclo agrícola de la producción de batatas y taro comprende seis fases: la desforestación, que se basa en el trabajo colectivo masculino y la cooperación simple ampliada de parientes consanguíneos, aliados, co-iniciados o vecinos; en segundo lugar, la fase de la quema, que se basa en el trabajo femenino, pero esta vez bajo la forma de una cooperación simple restringida: son las esposas del o de los utilizadores de la huerta; en tercer lugar, el cercamiento, que es el resultado del trabajo colectivo masculino, basado en la cooperación simple ampliada; seguidamente viene la plantación, que se basa en el trabajo individual femenino: cada esposa trabaja su parcela en el interior de la huerta común; en quinto lugar, el mantenimiento del cultivo, que es un trabajo individual femenino; la recolección, que también es un trabajo individual femenino; seguidamente la preparación de los productos para hacerlos aptos para el consumo (mondado y cocción de tubérculos): se trata también de un trabajo individual femenino. Nos encontramos, pues, ante un ejemplo de proceso alternado, primero masculino y colectivo, luego femenino e individual. No ocurre lo mismo entre los baruya con el proceso de producción de caña de azúcar, que es un proceso totalmente masculino, puesto que le está vedado a una mujer o a un muchacho no-iniciado plantar o incluso cultivar una huerta de caña de azúcar. La cría de cerdos es una tarea femenina, así como la recolección, y en la sociedad baruya prácticamente no existen actividades mixtas en las que hombres y mujeres trabajen en común para la realización de una misma tarea.

En todas las sociedades conocidas, e incluso entre los esquimales del Gran Norte, no existe economía que esté basada en una sola producción. Las sociedades de cazadores son a un tiempo, y en diversos grados, sociedades de recolectores, y el análisis debe determinar cuál de las ramas es la dominante en el seno de una economía diversificada, y, por consiguiente, cuál de los procesos de producción desempeña un papel dominante en el seno de su organización económica. Por ejemplo, no existe prácticamente ninguna sociedad de ganaderos nómadas que no practique también la agricultura, bien porque una parte de los miembros de la tribu se dediquen a ello de una forma estacional, bien porque una parte lo haga de un modo permanente. Por eso, entre los kasakh, y sobre todo entre los kirguises, existía una producción de mijo y de cebada y, en el sur, de arroz mediante procedimientos de riego a pequeña escala. Cuando una sociedad como la de los ruwala badawin, beduinos del desierto de Arabia, se basa únicamente en una economía pastoral nómada, a la que se añaden algunos productos recolectados y un poco de caza, pronto se descubre que esos pastores son en realidad ganaderos especializados de camellos que venden a las poblaciones campesinas del Próximo Oriente, procurándose de este modo los productos agrícolas y artesanales que necesitan. De forma general, existen a través del mundo formas diversas de simbiosis entre ganaderos nómadas y agricultores sedentarios, y la especialización de una sociedad en una única forma de economía expresa directamente la existencia de una división inter-étnica, inter-tribal o internacional del trabajo.

El estudio de los factores y de las formas de la producción en el seno de una sociedad implica una evaluación cuantitativa de la productividad y del rendimiento del trabajo. De forma general, los estudios cuantitativos detallados de las formas de producción en el seno de sociedades primitivas y agrícolas son raros y, cuando existen, están llenos de lagunas. Así, en las socie-

dades cuya economía se basa principalmente en técnicas de agricultura sobre terrenos roturados por el fuego o en técnicas de desbroce, la productividad del trabajo es muy elevada, mientras que el rendimiento por unidad de superficie es bastante débil. En cambio, en sociedades cuya economía se basa en técnicas agrícolas extremadamente intensivas, como la agricultura china tradicional, la productividad del trabajo es muy débil, mientras que el rendimiento por unidad de superficie es muy elevado. En la agricultura china o vietnamita la fuerza de trabajo de los animales de tiro era escasamente utilizada y la economía estaba basada en la utilización de un medio que había sido totalmente creado y mantenido artificialmente por el hombre.

Muy raros son los estudios referentes a los cambios de productividad del trabajo debidos a una sustitución de factores de producción en el seno de sociedades primitivas y agrícolas. Hemos podido medir en Nueva Guinea los efectos de la introducción, hace quince años, entre los baruya, de utensilios de acero que sustituyeron a los antiguos instrumentos de piedra. El tiempo se reducía en un veinticinco por ciento *, puesto que, según nuestros cálculos, se requerían cuarenta y dos minutos para derribar un árbol de treinta centímetros de diámetro y de madera blanda con una azuela, mientras que como media sólo hacen falta ahora doce minutos para abatir el mismo tipo de árbol con las hachas de acero que fueron introducidas, antes incluso de la llegada al lugar de los blancos en 1951, por los canales del comercio inter-tribal tradicional. Estudios cuantitativos recientes realizados sobre sociedades de cazadores-recolectores, por ejemplo los de Marshall, referentes a las bandas de bosquimanos kung del desierto de Kalahari, han mostrado que la sociedad bosquimana, para satisfacer el conjunto de sus necesidades, requería de los individuos productores un gasto de trabajo que no excedía de las cuatro horas de trabajo al día como media. Estos resultados venían a revolucionar la visión tradicional de las sociedades de cazadores-recolectores aplastadas por la naturaleza, y Sahlins ha propuesto ver en estas sociedades las primeras y verdaderas «sociedades de la abundancia» que existieron en la humanidad, insistiendo en el hecho de que esas *Welfare Societies* primitivas venían a barrer todos los prejuicios, acumulados desde la revolución neolítica hasta Adam Smith, concernientes al modo de vida de los salvajes. Sin embar-

* El autor se refiere a la reducción de tiempo en un veinticinco por ciento en la producción de sal, uno de cuyos *inputs* lo constituye la tala de árboles para la obtención de la leña necesaria (N. del T.).

go, hay que recordar que el análisis más preciso de esos modos primitivos de producción ha subrayado con mayor fuerza aún los límites en el interior de los cuales pueden reproducirse y determinar un modo de vida. Ante todo, se plantea el problema de la relación alimento-territorio-densidad humana. Esta relación corresponde, según Leroi-Gourhan, «a todos los estadios de la evolución técnico-económica, a una ecuación de valores variables pero correlativos; para el grupo primitivo, los términos mantienen entre sí lazos idénticos, ya se trate de esquimales, bosquimanos, fueguinos, pigmeos de Africa o algunos indios americanos. La constancia es hasta tal punto rigurosa, que los documentos prehistóricos sólo pueden ser interpretados en el mismo sentido» [5].

Un determinado nivel de las fuerzas productivas, un determinado estado de las técnicas permite una determinada población. Por ello, entre los shoshones, la densidad es de 1 por 50 millas cuadradas y llega incluso a 1 por 100 millas cuadradas, según las zonas septentrionales o meridionales de su territorio. Habida cuenta de que su existencia se basa en la explotación de recursos naturales, y no en la producción de recursos artificiales como en la agricultura y la ganadería, el grupo humano debe cambiar de residencia a consecuencia del agotamiento local de la caza y de las gramíneas salvajes o de otros productos de recolección. Muy frecuentemente, como en el caso de los aborígenes australianos, el factor apremiante es la escasez de agua que obliga a los grupos a moverse de un punto de agua a otro, antes incluso de que los recursos alimenticios en torno al primer punto de agua se hayan agotado. Por consiguiente, lo que resulta visible, a través de este ejemplo, es que el modo de producción determina un modo de residencia, que en este caso es el campamento, y, al mismo tiempo, un modo de desplazamiento en el espacio, es decir, un modo de vida nómada, y, a través de ese modo de vida nómada, un conjunto de limitaciones se imponen al desarrollo de determinadas formas de existencia social, limitación, por ejemplo, de la cantidad de bienes transportables y, por consiguiente, limitación de la acumulación de los llamados bienes duraderos.

Ya podemos ver que los efectos de un modo de producción sobre el conjunto de las estructuras de una sociedad consisten, primero, en un efecto de limitación de esas estructuras sociales a formas *compatibles* con el modo de producción. En las so-

[5] André Leroi-Gourhan: *Le geste et la parole*, tomo I, «Techniques et langages», p. 215.

ciedades cuyo modo de producción se basa en la agricultura extensiva sobre terrenos desforestados por el fuego, una de las condiciones internas de la reproducción del sistema es la existencia de vastos territorios baldíos en barbecho que permiten una rotación de cultivos, habida cuenta del tiempo necesario para que se reproduzca la fertilidad natural del suelo. En esas condiciones, el sistema productivo impone un límite a las formas de hábitat y a la duración de su implantación. Esta contradicción entre población y recursos encuentra una solución en la práctica frecuente de la escisión de un pueblo y de la enjambrazón de las comunidades dependientes en territorios aún no roturados. A través de ese proceso de escisión y enjambrazón, un modo de producción se reproduce dentro de sus propios límites, y resuelve su contradicción extendiéndose sin cesar en el espacio. Otros estudios cuantitativos, como el de Carneiro sobre los kuikuru de la cuenca amazónica, que practican la agricultura en terrenos previamente roturados por el fuego y la pesca, muestran que hay que desconfiar de las apariencias y no creer que la débil densidad de población de una sociedad manifiesta necesariamente que vive en el límite de sus medios materiales. Carneiro ha calculado que los kuikuru no invierten más que tres horas y media diarias como media para asegurar totalmente su subsistencia, de las cuales dos horas son para la agricultura y una hora y media para la pesca. Dedican las diez horas restantes del día a descansar, a practicar la lucha o a otras actividades sociales. Carneiro ha calculado que una media hora diaria de trabajo suplementario invertido en la agricultura permitiría a cada hombre producir un excedente sustancial de manioca sin comprometer el equilibrio entre población y recursos. Por consiguiente, existe un excedente potencial que permanece inutilizado, lo que se debe, al parecer, a que los kuikuru no tienen razón social alguna para producir tal excedente. Este ejemplo permite precisar ya dos puntos teóricos importantes: en primer lugar, que la existencia de un excedente potencial no implica automáticamente un desarrollo económico y, en segundo lugar, que la movilización de ese excedente se realiza a través de un cambio en las relaciones sociales, como por ejemplo, el desarrollo de una determinada desigualdad y de una determinada desigualdad y de una determinada competencia entre los individuos y los grupos. Es lo que Marshall Shalins, en sus recientes estudios sobre «el efecto Chayanov», ha demostrado con éxito [6].

[6] Marshall Shalins: «The intensity of domestic production in primitive societies: social inflections of the Chayanov Slope», en *Studies in Economic Anthropology*, The American Anthropological Association Publisher, Washington, 1971.

Aquí se plantea el problema de los efectos del medio natural sobre la economía y el modo de vida de las sociedades, el problema del «determinismo» ecológico o, según la expresión utilizada a comienzos de siglo, el problema del determinismo geográfico. En sentido estricto, los efectos de un medio «natural» no pueden ser analizados ni evaluados más que allí donde el hombre no ha modificado la naturaleza por el fuego, utilizado bastante antes del desarrollo de la agricultura como técnica de caza, o por otros procedimientos ligados a las diversas formas de agricultura o de ganadería. Lo que impone la naturaleza son grandes límites y constricciones en el interior de los cuales existe un conjunto de recursos reales o virtuales. Resulta difícil concebir la agricultura en las regiones árticas y subárticas, y cuando existe, es en un estadio experimental, al final de un largo desarrollo de las fuerzas productivas más moderadas y de la aplicación de los descubrimientos genéticos y agronómicos a la producción. La naturaleza impone, pues, constricciones a las que deben adaptarse las sociedades. Pero la adaptación puede revestir múltiples formas que se basan cada una de ellas en un nivel determinado de las fuerzas productivas. Mientras que los shoshones llevaban, hace dos siglos, una vida nómada y su población alcanzaba una densidad de un habitante cada cincuenta millas cuadradas en el mejor de los casos, actualmente, en el mismo medio, que no ha cambiado de forma significativa, vive una población sedentaria de granjeros blancos que practica alrededor de Salt Lake City una ganadería extensiva y una agricultura mecanizada basada en técnicas de riego, en la utilización de semillas seleccionadas por su resistencia a la sequía, etcétera, lo que les permite producir un enorme excedente al que se da salida en el mercado. Los shoshones en la actualidad han desaparecido prácticamente a consecuencia de esta ocupación de su territorio de caza y recolección, pero, ya a finales del siglo XVIII, la introducción del caballo, por intermedio de los cheyennes, había modificado profundamente el modo de producción y de vida de las bandas shoshones de la parte norte de esta región, tales como los bannock, que habían adoptado la práctica de los indios de las llanuras de la caza a caballo del bisonte y habían controlado hasta 1870 un inmenso territorio que se extendía desde las Montañas Rocosas hasta la Sierra Cascade.

La naturaleza impone, por consiguiente, constricciones, y

todo modo de producción es siempre una forma de adaptación a esas limitaciones, pero éstas son *igualmente* el producto del propio modo de producción. Debido a esta doble causalidad, el progreso de las fuerzas productivas y las transformaciones de las sociedades no quedan definitivamente bloqueados, fijados en las formas de adaptación existentes, experimentadas y reproducidas con éxito desde hace mucho tiempo. Tal vez una de las razones de algunos bloqueos sea una adaptación demasiado feliz a un medio que ofrece en abundancia un escaso número de recursos. En Nueva Guinea, en el golfo de Papuasia, viven poblaciones que Serpenti ha denominado «cultivadores de marismas», cuya economía se basa sobre todo en la explotación de la palmera sagú, completada por la pesca y la caza, esta última de importancia marginal. La palmera sagú crece espontáneamente en agrupamientos muy densos, y el hombre favorece su reproducción abriendo claros en torno a esos macizos. La cantidad de médula almacenada en una palmera madura es enorme, por lo que la subsistencia de las poblaciones queda amplia y fácilmente al abrigo del hambre. Los instrumentos, las viviendas, los vestidos, todo ello se fabrica a partir de materiales de la selva, y Jacques Barrau ha hablado al respecto de una verdadera «civilización del vegetal». Sin embargo, parece ser que esta adaptación íntima a recursos que dependen ampliamente de la recolección ha hecho difícil toda transformación interna posterior de las técnicas y de la misma sociedad.

De un modo general, los fenómenos decisivos de los traslados de plantas y de animales de su hábitat natural hacia otros medios, constituyeron verdaderos desafíos a la naturaleza, sometiendo a las plantas, a los animales y a la misma naturaleza a nuevas formas biológicas y físicas, mientras que el hombre entablaba nuevas relaciones sociales. Toda la historia de las economías pastoriles nómadas en el cinturón semiárido que se extiende desde Asia hasta el Sahara, está basada en el traslado de animales cuya domesticación y cría originariamente no se conocía en esta región. De esta forma una inmensa porción de la superficie del globo ofrecía durante milenios el medio de desarrollar nuevos modos de producción y de vida social.

En el mismo campo de análisis, el del aspecto material y técnico de los diversos procesos de producción, es indispensable afanarse en el estudio de los conocimientos acumulados en los diversos tipos de sociedades sobre su entorno natural y sobre los medios prácticos de apropiarse de sus recursos. Como advierte Leroi-Gourhan en su obra *Le geste et la parole* (página 213), «el alimento está ligado al conocimiento profundo de los hábitats animales y vegetales, y la vieja imagen de la horda primitiva errante es ciertamente falsa». La amplitud de estos conocimientos empíricos que poseen las sociedades primitivas y agrícolas sobre su entorno natural es frecuentemente inmensa; por ello se comprende la importancia que tienen los más ancianos en esas sociedades, ya que, en relación con las generaciones más jóvenes, conservan y transmiten la información acumulada. Citemos los estudios de Conklin sobre los hanunoo o los de Fox sobre los pinatubo de Filipinas. Los pinatubo han designado y clasificado más de 600 plantas y «no sólo tienen un conocimiento fabuloso de esas plantas y de su modo de utilización, sino que emplean más de cien términos para describir sus partes o sus aspectos característicos». A través del análisis de esos materiales de conocimiento y de su clasificación indígena ha descubierto Lévi-Strauss algunos de los principios del «pensamiento salvaje». Ese campo de investigación sobre las formas de correspondencia entre modos de producción y formas de representación apenas si ha sido explorado.

André Haudricourt ha intentado correlacionar la forma en que determinadas sociedades tratan al hombre y definen modelos de buenos gobiernos con la manera en que tratan a los animales y a las plantas, en el marco de sus modos de producción. Nos encontramos ante uno de los raros ejemplos de análisis de formas de correspondencia entre la instancia material y la instancia ideológica en el seno de diversos modos de producción. André G. Haudricourt ha aislado así dos modos de tratamiento del hombre: el tratamiento «hortícola» y el tratamiento «agro-pastoral». Entre los melanesios, por ejemplo, la agricultura está basada en el cultivo de tubérculos: ñame, taro, batatas. Este cultivo se realiza por la acción indirecta, negativa, del hombre sobre la planta. Por decirlo de algún modo, nunca existe un contacto brutal en el espacio ni simultaneidad en el tiempo con el ser domesticado. Se levanta un caballón de tierra vegetal, seguidamente se colocan allí ñames de simiente. La recolección se realiza desenterrando con precaución el tubérculo, al que, a continuación, se envuelve en hojas. Una especie de amistad respetuosa existe entre los hombres y las plantas. En cambio, la agricultura de cereales, con excepción del arroz, se caracteriza por las relaciones «brutales» del hombre con la planta. En los comienzos de la agricultura, el pisoteo de un rebaño sobre la superficie del suelo podía bastar para enterrar los granos sembrados a voleo. Tras una recolección brutal por medio del arranque de espigas o de la siega, de nuevo es el pisoteo animal el medio para trillar y separar los granos de la

paja, operaciones todas ellas que pueden realizarse gracias a la dureza de los granos. El arroz, por el contrario, exige un campo tan «fabricado» como el caballón del ñame o el surco del taro: requiere una superficie bien aplanada, rodeada de diques, etcétera.

En el caso de la ganadería, sobre todo de la cría de corderos tal y como se practicaba en el Próximo Oriente y en la región mediterránea, tenemos igualmente un modelo de acción positiva directa del hombre sobre la naturaleza. El pastor acompaña día y noche a su rebaño, debe escoger los pastizales, transportar a los corderos recién nacidos por los pasos difíciles, defenderlos de los lobos. Su acción es directa: contacto con la mano o con el bastón, perro que mordisquea a la oveja para dirigirla, etc. Su acción es positiva: escoge el itinerario, que en todo momento impone al rebaño. A partir de esos diversos tipos de tratamiento del animal y de la planta, Haudricourt compara los modos de tratamiento del hombre, que, por ejemplo, se dan en la civilización china y en la civilización agropastoral del Próximo Oriente y de la cuenca mediterránea. Para los chinos, la prueba de un buen gobierno es que no tenga que intervenir en la marcha de la sociedad, según la ideología dominante china: el confucianismo. En el mundo mediterráneo antiguo, el jefe, por el contrario, se comporta como el pastor que conduce en cada paso a su rebaño, y Haudricourt nos recuerda las idealizaciones poéticas del buen pastor, o aquella otra de que el hombre es un lobo para el hombre.

Pero el análisis de un proceso de producción no se limita al estudio de la naturaleza de los factores de producción que están combinados de forma específica en su seno; combinación que determina en particular la organización del trabajo, del que se pueden medir las *performances* y el rendimiento. Todo proceso de producción supone como condición de posibilidad, y comporta igualmente como una de sus estructuras internas, un conjunto de relaciones sociales precisas que determinan la apropiación social de las tres categorías de factores de producción. El modo de distribución y de apropiación social de los factores de producción en el interior de una sociedad quedan designados bajo el concepto de relaciones de producción. En general, las relaciones de producción se «representan», se expresan socialmente en diversas formas de propiedad y de posesión que codifica el derecho oral o escrito de una sociedad. Las formas jurídicas de propiedad y de posesión definen los derechos y las obligaciones recíprocas de los individuos y de los grupos en lo concerniente a la distribución y al control de los

medios de producción y de subsistencia. Garantizan, en el plano abstracto del derecho, y, en cierta medida, permiten prácticamente la reproducción del modo de producción que ellas representan. El error en este caso consiste en confundir el plano de apropiación real de los medios de producción y el plano de la apropiación legal. Se conocen numerosos casos de jefes de tribus que, bajo la apariencia de ejercer su derecho de tutela sobre las tierras comunales de su tribu, derecho que les reconocía la costumbre, se apropian de hecho de esas tierras y las colocan al servicio de sus intereses privados. El derecho consuetudinario se convierte así en una cómoda ficción, una forma que enmascara el contenido real de las relaciones de producción. Este fue el caso de Ghana, a comienzos de siglo, cuando los jefes de la tribu ashanti, en el momento del desarrollo de la producción de cacao para la exportación, se apropiaron del uso de las tierras tribales no utilizadas para multiplicar las plantaciones de cacao que hacían cultivar por subordinados o deudos. Las condiciones para esta evolución en Ghana fueron el desarrollo del comercio de trata precolonial; seguidamente, los efectos de la colonización británica y de la penetración de las relaciones de producción capitalistas. Pero igualmente se puede citar un caso europeo, que pertenece a la historia antigua de las comunidades célticas irlandesas. Hasta el siglo VI después de JC., los celtas eran ganaderos que se desplazaban, al modo de las tribus germánicas descritas por César, por el interior de los distritos que pertenecían a su clan. Durante el siglo VI los irlandeses comenzaron a establecerse en poblados sedentarios y a practicar la agricultura. Cada poblado estaba compuesto de varios grupos familiares que residían en barrios separados. El propio poblado, los corrales del ganado y las huertas constituían un espacio llamado «*faichte*» que era propiedad de cada familia. La tierra cultivada, el bosque, las praderas alrededor del poblado eran llamadas «*sechter-faichte*», y eran propiedad comunal del poblado. Cada grupo familiar podía hacer pastar a su rebaño y utilizar la madera del bosque, según sus necesidades y sin tener que dar cuenta de ello a la comunidad. El trabajo se realizaba en común, y las nuevas tierras eran roturadas en común y seguidamente distribuidas a cada grupo familiar para su uso individual. A partir del siglo VII, se puede constatar que los jefes de clan, que hasta el momento administraban las tierras comunales en nombre de éste, transformaron poco a poco una parte de este dominio comunal en propiedad personal. El clan cesó de ser solamente un grupo de parentesco, y comenzó a incluir esclavos, hombres

libres adoptados de otros grupos familiares, miembros de clanes extranjeros a los que se les había permitido establecerse mediante el pago de ciertas tasas al jefe del clan. Por consiguiente, tuvo lugar una diferenciación de la comunidad entre ricos y pobres, que se convirtió en la base de una nueva estratificación social en términos de clases. Asistimos, pues, a la transformación del antiguo derecho de tutela del jefe de clan sobre las tierras comunales en instrumento de posesión de la comunidad de sus tierras y de su apropiación individual. En Escocia tuvo lugar una evolución análoga que se aceleró tras la expulsión de los Estuardo, finalizando a comienzos del siglo XIX, como lo atestiguan las célebres discusiones suscitadas en 1811 por la política brutal de expropiación de la propiedad comunal de su clan y de expulsión de las familias campesinas que residían en ellas por la condesa de Sutherland, marquesa de Stafford.

Uno de los problemas teóricos de la antropología —fundamental por un doble motivo: por una parte, porque concierne a las transformaciones mayores de la historia humana, y, por otra parte, porque están subordinados a él, en un plano teórico, los progresos incluso de ramas particulares de la antropología, como la teoría de las relaciones de parentesco, de las estructuras políticas, de las formas de religión y de ideología— consiste en explicar cómo unas minorías sociales han podido encarnar, personificar intereses comunes y transformar paulatinamente su poder de función en poder de explotación económica y social. Más adelante volveremos a tratar este punto esencial.

Todo proceso de producción presupone, por consiguiente, una distribución social de los factores de producción, es decir, un modo social de apropiación de los objetos de trabajo, de los medios de trabajo y, en determinados casos, del propio trabajador, cuya persona puede constituir directamente un objeto de apropiación por parte de un amo, en el caso de la esclavitud, o pertenecer sólo indirectamente a un terrateniente, en el caso de campesinos sojuzgados y vinculados a una tierra, «a la gleba». Uno de los resultados más importantes de la antropología y de la historia comparadas es el descubrimiento y el análisis de múltiples formas de estatutos de dependencia personal que existían en sociedades no capitalistas y que habían nacido de múltiples procesos locales de diferenciación social.

Los diversos factores de producción, en el seno de sociedades primitivas y agrícolas, son objeto frecuentemente de modos de apropiación distintos, y el conjunto de esos modos de apro-

piación constituye lo que Malinowski ha denominado «sistemas de derechos combinados». En numerosas sociedades de cazadores-recolectores, el territorio de la banda es reivindicado de forma colectiva por ésta, mientras que las redes de caza, la cerbatana, las flechas envenenadas de los cazadores, el palo para escarbar de las mujeres, son objeto de apropiación individual. Malinowski creía que su descubrimiento constituía una gran victoria contra los partidarios de la teoría del «comunismo primitivo» que pretendían que, en las sociedades primitivas, todo es de todos (Malinowski, equivocadamente, incluía entre los partidarios de esta teoría a Marx). Sin embargo, en cada modo de producción, entre todos los factores de producción algunos son más importantes que otros, y su modo de apropiación es el que domina a las otras formas de apropiación y caracteriza de este modo un conjunto de relaciones de producción. En numerosas sociedades, la producción se lleva a cabo con la ayuda de instrumentos simples y fáciles de fabricar por cualquier individuo, que, por este mismo hecho, es un productor polivalente. Esta facilidad de producción explicaría al mismo tiempo la presencia de numerosas formas de propiedad individual de los instrumentos en las sociedades primitivas, y el hecho de que esas formas de propiedad individual no dominen las relaciones de producción. Este era el caso de los esquimales, entre los que los recursos naturales —los ríos (y los peces), la tundra (y el reno), las costas marinas (y los mamíferos marinos)— eran propiedad comunal de la banda, mientras que los instrumentos eran propiedad individual; propiedad individual, pero no privada, porque ningún individuo podía negarse a prestar sus instrumentos o sus armas a un pariente o a un miembro de la banda que estuviera necesitado de ellos y se los pidiera; no podía, por consiguiente, privarle de ellos.

En lo que concierne a las formas de propiedad de un territorio de caza, de un territorio agrícola o de un territorio de ganado nómada, hay que subrayar el hecho de que la propiedad individual del suelo es una excepción en el seno de los modos de producción de la mayor parte de las sociedades precapitalistas. Esto era lo que subrayaba Carl Brinkmann en la introducción general al artículo «Land Tenure», en la *Encyclopedia of the Social Sciences*: «La atribución de la tenencia de la tierra al individuo, en tanto que ser distinto de un grupo social... es un concepto muy moderno que no puede aplicarse completamente ni siquiera en una economía capitalista. Ocurre lo mismo con la tenencia territorial en tanto que derecho individual exclusivo de cualquier otro derecho concurrente. Lo que puede

parecer una contradicción en los términos en relación con la noción de propiedad del Derecho romano o del Derecho civil moderno, a saber que no pueden existir dos o más derechos de propiedad sobre la misma cosa, es evidentemente la *regla más general* de las instituciones que gobiernan la tenencia de la tierra».

a) No es el trabajo del individuo *en tanto que tal* lo que fundamenta esa relación comunitaria de apropiación del suelo, sino la pertenencia de este individuo a una comunidad que existe con anterioridad a él lo que le garantiza un acceso a este recurso fundamental, convirtiéndole de ese modo en *posesor* de derechos de uso y no en propietario de esos derechos. Este es un resultado científico importante cuando se confronta con la historia de las ideas. La antropología económica no se confunde con una filosofía del trabajo como «esencia del hombre» ni tampoco aporta argumentos teóricos a una filosofía de la propiedad basada en el trabajo individual, ni siquiera en el trabajo en general, como la encontramos en Locke y en la mayor parte de los pensadores que, desde comienzos del siglo XVIII, han defendido la propiedad burguesa contra las formas feudales, estatales y comunitarias de propiedad que entorpecían el desarrollo.

b) Esas formas comunitarias de apropiación del suelo o de los principales recursos naturales corresponden al hecho de que, sobre la base de las fuerzas productivas existentes, en el propio proceso de producción, el individuo en tanto que tal, es decir, en tanto que ser aislado, no puede subsistir y debe establecer formas variadas de cooperación con los otros miembros de su grupo.

c) La existencia de una forma comunitaria de apropiación del suelo no sólo garantiza el acceso de cada miembro de la comunidad a los recursos que le permiten reproducirse, sino que también asegura a las generaciones posteriores la misma garantía, asegura la reproducción misma de las condiciones de la producción material y de la existencia de la sociedad. Por consiguiente, en sentido estricto, los derechos esenciales y comunitarios sobre el suelo *no pertenecen* al conjunto de los miembros *vivos* de la comunidad, a la comunidad de los vivos, sino a la comunidad entendida como conjunto de los antepasados muertos y de sus descendientes vivos o por nacer. Los miembros vivos de una comunidad son, pues, en la práctica, y aparecen en el plano ideológico, como simples soportes de la reproducción de su comunidad (de la tradición), y, en cierto modo, no ejercen más que un derecho de tutela sobre los recursos de la comunidad. Esta última existe en la práctica y aparece como una realidad *superior* a los individuos, como el factor de unidad entre los individuos y entre las generaciones, como la unidad superior visible de la comunidad que, al reproducirse, garantiza a todos sus condiciones de existencia.

Se concibe que a medida que la *permanencia* de los derechos sobre el suelo se convierte en condición *interna* e *indispensable* del proceso de producción, más necesarios se hacen los medios sociales para garantizar y controlar la continuidad de la apropiación del suelo y la determinación del lugar de los individuos en ese proceso de apropiación. Esto ya ocurre en el caso de los modos de producción de caza y recolección basados en la explotación regular de los recursos animales y vegetales de un territorio determinado y limitado. Lo mismo sucede cuando la producción se basa en la agricultura o en la explotación de un rebaño de animales domésticos y la tierra o el rebaño se han convertido no sólo en objetos de trabajo, sino también en medios de producción que hay que mantener de forma permanente en estado de funcionamiento, de generación en generación. Algunos han sugerido analizar bajo esta óptica las funciones y el origen de las formas clasificatorias de parentesco y de la diferenciación política que se encuentran en el seno de numerosas sociedades de agricultores y de ganaderos, en contraste con la estructura más flexible y fluida de las relaciones sociales en el seno de las sociedades de recolectores [7].

d) En la medida en que los miembros vivos de una comunidad son los *soportes* de las condiciones de la producción y de la reproducción de su comunidad, y en la medida en que esta comunidad les aparece como una realidad superior, como el factor de unidad y de supervivencia de los individuos y de las generaciones, entre las generaciones vivas, la que o las que son capaces de asegurar efectivamente la continuidad del modo de reproducción económico y social —es decir, capaces de mantener en buen estado los medios de producción existentes y de transmitir los conocimientos tradicionales acumulados sobre los aspectos técnicos, mágicos, sociales de las formas y de las condiciones de la producción, en resumen, capaces de garantizar a las generaciones posteriores el acceso a los recursos de la comunidad y de garantizarles, por consiguiente, su existencia física y social— *representan* entre los vivos, en su más alto grado, la comunidad como realidad superior a los individuos y *se*

[7] Claude Meillassoux: «Recherche d'un niveau de détermination dans la société cynégétique», en *L'Homme et la Société*.

identifican más que cualquier otra generación con esta unidad, con este interés *superior* de la comunidad. Por consiguiente, es obvio que esta generación o esas generaciones que representan en un grado superior a su comunidad no pueden ser más que generaciones mayores que ocupan espontáneamente esta situación estratégica en el proceso de reproducción del modo de producción y de la sociedad. Pero entre varias generaciones de mayores que coexisten en una sociedad, la determinación de la que asumirá realmente la función estratégica de controlar el proceso de reproducción de la sociedad depende de la naturaleza misma del modo de producción. En numerosas sociedades de cazadores-recolectores, el proceso de producción es discontinuo y debe recomenzar tras cada caza y cada recolección, sin dejar huellas y sin que puedan realmente almacenarse recursos para el futuro o deban apartarse simientes u otros productos del proceso de trabajo que asegurarían su reproducción.

En estas condiciones, puede suponerse que la generación que dispondrá de los instrumentos más importantes de la autoridad social será aquella en la que los hombres y las mujeres estén en plena posesión de sus capacidades de producción. Esto es lo que ocurre entre las bandas de pigmeos mbuti, en el interior de las cuales la generación de los ancianos desempeña un papel social más desdibujado que la de los cazadores adultos. Pero es preciso recordar inmediatamente que, entre los cazadores-recolectores de sociedades como la de los aborígenes australianos o, por distintas razones, la de los indios de la costa noroeste, no se sigue ese mismo modelo, y algunos antropólogos como Frederick G. Rose intentan construir la teoría de su estructura gerontocrática suponiéndola en íntima relación con la práctica de la poligamia. Hay que advertir que la poligamia asegura las condiciones de supervivencia de hombres que ya no son cazadores en «plenitud de sus fuerzas». De una manera general, la existencia de un excedente regular de medios de subsistencia, excedente que se produce con mucha mayor regularidad en el seno de los modos de producción basados en la agricultura o en la ganadería, permite el mantenimiento de generaciones de ancianos y les asegura una posición estratégica en la transmisión de los acervos de las generaciones anteriores, posición que prima en definitiva sobre el papel más o menos grande que puedan aún desempeñar directamente en la producción, sobre su capacidad individual efectiva de ser productores directos. Bajo esta óptica hay que analizar la existencia y las funciones de los «consejos de ancianos», la autoridad de los «jefes de linaje» u otras formas de comunidades particulares, basadas o no en el parentesco, y que componen las partes de comunidades más vastas (poblado, tribu, etc.).

e) Pero este análisis nos lleva a un problema de mayor alcance teórico: el papel de las relaciones de parentesco como relaciones de producción y condiciones de la reproducción de la base económica y de las relaciones sociales de numerosas sociedades primitivas. Recordemos ante todo que, para analizar teóricamente la naturaleza y las funciones de las relaciones de parentesco, hay que partir de su centro, y ese centro es la relación instaurada entre dos individuos y, a través de ellos, entre dos grupos sociales, por una forma determinada de matrimonio. El matrimonio, al combinar las fuerzas productivas del hombre y de la mujer, en el marco de una división sexual determinada del trabajo, constituye un elemento esencial de una unidad de producción y supera ya la impotencia del individuo en la sociedad primitiva para garantizar por sí solo su subsistencia y, por consiguiente, para reproducirse, y al mismo tiempo el matrimonio permite y asegura las condiciones de la reproducción biológica, física de la sociedad. Como lo ha subrayado con fuerza Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco*:

«La situación difiere por completo en grupos en los cuales la satisfacción de las necesidades económicas descansa totalmente sobre la sociedad conyugal y la división del trabajo entre los sexos. El hombre y la mujer no sólo no tienen la misma especialización técnica y, por lo tanto, dependen uno del otro para la fabricación de los objetos necesarios para las tareas cotidianas, sino que se consagran a la producción de tipos diferentes de alimentos. Por lo tanto, una alimentación completa y, sobre todo, regular, depende de esta verdadera «cooperativa de producción» que constituye una pareja [...] Sobre todo en los niveles más primitivos, donde el rigor del medio geográfico y el estado rudimentario de las técnicas hacen azarosos tanto la caza y el cultivo como la recolección de frutos, para un individuo abandonado a sí mismo la existencia sería casi imposible» [8].

Y, como muestra Claude Lévi-Strauss, en las sociedades primitivas, el huérfano y el soltero no pueden subsistir sin integrarse en cierto modo en un grupo de parentesco. En segundo lugar, el matrimonio redistribuye entre los grupos que componen una sociedad las mujeres, que son a la vez una fuerza de

[8] Claude Lévi-Strauss: *Las estructuras elementales del parentesco*, p. 75.

trabajo, y por tanto, un factor directo de producción, y, según la expresión de Claude Meillassoux: «los productores de los productores», es decir, la condición directa de la reproducción de la futura fuerza de trabajo. Codificar y controlar la circulación de las mujeres en la sociedad a través del matrimonio, lo que constituye la función visible de los sistemas de parentesco, significa al mismo tiempo codificar y controlar la reproducción de las unidades de producción, del suelo en particular, entre los agricultores, o del rebaño entre los ganaderos, y significa también controlar la distribución de los factores materiales de la producción.

Esta última restricción es importante. Los antropólogos tienen tendencia a afirmar de forma general que las relaciones de parentesco dominan la vida de las sociedades primitivas. Esto es solamente un reflejo del hecho de que el 98 por 100 por lo menos de las sociedades estudiadas por ellos están basadas sobre todo en la agricultura y/o en la ganadería, y que a menudo las relaciones de parentesco desempeñan en esos casos un gran papel en la organización económica y social. Ahora bien, entre determinadas sociedades de cazadores-recolectores que todavía subsisten y que han podido ser observadas por etnólogos tales como Thomas, Schapera, Gusinde, Marshall, Lee, Turnbull, etc., se constata que el matrimonio es una institución inestable y que los sistemas de parentesco están muy simplificados, lo que corresponde a las condiciones mismas de la producción. No obstante, el matrimonio era relativamente estable y los sistemas de parentesco eran muy complejos en el seno de la mayor parte de los grupos de cazadores-recolectores australianos [9].

Por tanto, hay que evitar plantear como un axioma, o aceptar como una evidencia general que las relaciones de parentesco desempeñen en todas las sociedades sin clases un papel dominante en el funcionamiento de las relaciones sociales. Sólo desempeñan un papel de esa clase cuando cumplen un papel decisivo en la *distribución* de los medios de producción y en el control de las condiciones mismas de la *reproducción* del modo de producción y de las relaciones sociales que le corresponden. Esta doble función es la que les permite desempeñar un papel dominante, dominación que está a su vez determinada por el modo de producción. Daremos dos ejemplos de esta dominación de las relaciones de parentesco, uno tomado de los siane, tribu hortícola de Nueva Guinea estudiada por Salisbury, y el otro concerniente a sociedades de ganaderos nómadas peul y tuareg estudiadas por Pierre Bonte y Marguerite Dupire.

[9] A. P. Elkin: *Les aborigènes australiens*, París, Gallimard, 1967, capítulos IV y V.

Entre los siane encontramos un sistema muy complejo de reglas de apropiación, tanto de objetos materiales, la tierra, las hachas, los vestidos, como de realidades inmateriales (conocimiento ritual), sistema que proporciona un ejemplo de aquello que Malinowski denominó un sistema de derechos combinados. Un jefe de linaje dispone de la tierra, las flautas sagradas, los conocimientos rituales, bienes cuya tutela detenta y que no puede transferir, derechos llamados *Merafo* y que expresan la relación de un padre con sus hijos. El es responsable de ello ante la comunidad y sus antepasados. Un individuo cualquiera, jefe de linaje o no, dispone de los vestidos que ha fabricado él, los árboles que él ha plantado, los cerdos que ha criado, su hacha, las agujas que ha fabricado o se ha procurado, derechos llamados *Amfonka*, y que expresan la relación entre un objeto y su sombra. Esos bienes pueden ser apropiados individualmente y transferidos. Entre esos dos tipos de reglas de apropiación existe una relación de orden, ya que únicamente si se tiene con el suelo una relación de tipo *Merafo*, es decir, si se pertenece a una comunidad y se explotan las tierras de esa comunidad, el trabajo realizado para plantar árboles sobre ese suelo da derecho a su apropiación individual, es decir, da derecho a una relación de apropiación de tipo *Amfonka* de esos árboles y de su producto. La existencia de esta relación de orden entre ambos tipos de derecho pone de manifiesto el hecho de que la pertenencia al grupo es el fundamento del sistema de derechos y que el control del clan sobre otros grupos dependientes (casa de los hombres o linajes), o sobre el individuo, es el principio director de ese sistema. El conjunto del sistema combina, pues, los intereses del grupo y del individuo al limitar, mediante la prioridad del grupo sobre el individuo, las contradicciones que pudieran surgir de un uso individual e incontrolado de los recursos. Este ejemplo nos muestra igualmente la especificidad de la instancia jurídica de la sociedad, especificidad que expresa en este caso la extensión de las reglas de apropiación de toda realidad material e inmaterial que pueda ser apropiada y transmitida socialmente (conocimiento ritual, prácticas mágicas, etc.). Estas reglas de apropiación de realidades inmateriales son las que Lowie ha designado bajo el término de propiedad incorporal, «*incoporeal propriety*», en su célebre artículo del *Yale Law Journal* de marzo de 1928. Al afirmar que el concepto de propiedad desbordaba el campo de las realidades materiales, Lowie creyó ganar una gran victoria

contra el materialismo; en realidad sólo había alcanzado una victoria sobre el materialismo vulgar que reduce toda vida social a sus instancias materiales.

Presentaremos un segundo ejemplo del lazo interno entre relaciones de parentesco y modo de producción, inspirándonos sobre todo en análisis aún inéditos, pero muy importantes, de Pierre Bonte sobre los tuareg kel gress del Níger y en los trabajos de Marguerite Dupire y de Stenning sobre los ganaderos peul, nómadas de Africa Occidental. En esas sociedades pastoriles, el rebaño constituye el principal medio de producción, y lo esencial del proceso de trabajo se realiza en el seno de los grupos domésticos. Este proceso de producción está basado en técnicas complejas de reproducción, selección, doma, alimentación de animales y cuidados veterinarios, técnicas que implican inmensos conocimientos biológicos, zoológicos, botánicos, astronómicos, pero que emplean muy pocos instrumentos, medios materiales, lo que frecuentemente ha servido de pretexto para tachar a los ganaderos-nómadas de primitivos. Así, antes de los trabajos de Hahn [10], a comienzos de siglo, se les clasificaba habitualmente, en la escala de la evolución, en un estadio anterior e inferior a los primeros agricultores, lo que la arqueología ha refutado totalmente.

La mayoría de esos procesos de producción se realizan en el marco del grupo doméstico, y el tamaño del rebaño corresponde, en general, al tamaño de la familia y varía en función de la composición interna del rebaño (cabras, ovejas, reses, camellos), de las posibilidades del medio, etc. Cuando la mano de obra doméstica no es suficiente, ello se remedia, bien por medio de asociaciones de grupos domésticos, bien por préstamos de mano de obra, bien por trabajo servil. El grupo doméstico constituye, por consiguiente, la unidad de producción de base, pero determinadas actividades, tales como la transhumancia, las expediciones comerciales, la defensa, la agricultura, implican formas ampliadas de cooperación, ya sea simple o compleja, que se realizan en el seno de unidades de co-residencia más vastas que el grupo doméstico: el campamento. Familia y campamento constituyen los elementos de base de la organización socioeconómica.

[10] Eduard Hahn: *Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft der Menschen. Leipzig*, 1896, Duneker und Humblot.
Véase también L. Kramer Pritz: «Eduard Hahn and the end of the 'Three Stages of Man'», *The Geographical Review*, LVII, núm. 1, 1967, páginas 73-89.

Pero las relaciones de parentesco desempeñan en este caso otro papel, tal vez aún más decisivo, en el funcionamiento del modo de producción, y que se combina con el papel de la familia como unidad de base de la producción. En efecto, la creación y el mantenimiento de una familia y de un rebaño se basan en mecanismos en parte idénticos. La constitución de una familia, es decir, la creación de una nueva unidad de producción, supone no solamente la circulación de mujeres, sino también la transferencia de cabezas de ganado y la transmisión de derechos reales sobre el ganado en el marco de las relaciones de linaje. Pierre Bonte ha designado con el término de pre-herencia ese proceso de transmisión de derechos reales sobre el ganado que se inicia con el nacimiento de un individuo varón y se prosigue con motivo de su iniciación, de su casamiento, etc. La ruptura de la unidad del rebaño doméstico y la constitución de un rebaño independiente para cada hijo, pueden realizarse en diferentes momentos, bien en el momento de la boda, bien con motivo del nacimiento del primer hijo o a la muerte del padre, según las circunstancias. Nos encontramos en tal caso con formas de escisión y segmentación de los grupos de parentesco, características de las relaciones de parentesco de linaje y que se encuentran tanto en el seno de numerosas sociedades agrícolas como en el seno de sociedades de ganaderos-nómadas (que son casi todas patri-lineales). A este proceso permanente de segmentación y de dispersión de los segmentos de linajes, que favorece la constitución de nuevas unidades de producción y corresponde a las necesidades mismas del encuadramiento y de la producción de un rebaño (si se omite aquí la utilización de la mano de obra servil o dependiente que obedece a prácticas y condiciones históricas específicas), responden los diferentes tipos de matrimonios preferenciales y la tendencia a la endogamia tribal, prácticas que garantizan la permanencia de los bienes del linaje. Toda una estrategia de alianzas matrimoniales es requerida, por consiguiente, por las formas mismas del modo de producción y para la reproducción de las condiciones de la producción, y, en esta estrategia, los factores de co-residencia desempeñan un gran papel. El papel de la residencia en la constitución de las relaciones de parentesco, y en la articulación interna de un modo de producción y de un sistema de parentesco, plantea problemas fundamentales que tan sólo mencionaremos de paso. Marguerite Dupire, en su obra sobre los ganaderos nómadas, *L'organisation sociale des Peul*, escribe: «Avecinándose e inter-casándose es como se llega a ser agnado, y porque se es agnado es por lo que uno se

avecina y se inter-casa» [11], y opta por la anterioridad del primer fenómeno respecto al segundo.

Estas pocas observaciones ponen, pues, en evidencia algunas de las diferencias que existen entre las formas de organización de la producción en las sociedades agrícolas y en las sociedades pastoriles. El hecho de que el medio de producción dominante, el rebaño, sea apropiado en el marco de una unidad doméstica, de un segmento del linaje, el hecho de que existan posibilidades de acumulación de un excedente en ese marco y que sean muy diferentes de las que se ofrecen en una sociedad agrícola, el hecho de que el ganado sea a la vez un medio de producción, un medio de subsistencia («stock» alimenticio) y un bien fácilmente canjeable, esas condiciones ofrecen a las sociedades nómadas grandes posibilidades de diferenciación social interna, punto de partida de nuevas evoluciones. Esas diferencias prueban una vez más que los conceptos necesarios para definir diferentes modos de producción no se dan inmediatamente a nivel de observación, sino que deben ser en cada ocasión construidos teóricamente a partir de los datos tomados sobre el terreno.

Voluntariamente hemos dejado de lado, en este resumen de los caracteres de la economía de los ganaderos tuareg, todas las relaciones basadas en la explotación de grupos nómadas y sedentarios, dependientes y tributarios de los tuareg, y en la explotación de esclavos domésticos. Sólo pretendíamos poner en evidencia el papel de las relaciones de parentesco en ese modo de producción, y ese papel existe tanto entre los ganaderos que pagan tributo como entre los grupos de la nobleza dominante, con la diferencia esencial de que en esta última el trabajo directo de los miembros de las familias nobles tiende a ser sustituido por el trabajo de esclavos y de dependientes, totalmente o en parte. La economía de la sociedad inca, en vísperas de la conquista española, nos proporcionará un ejemplo de sociedad precapitalista donde existían un Estado y clases sociales, pero que no puede confundirse con las formas occidentales de sociedades de clases, ya se trate de la esclavitud grecolatina antigua o del feudalismo medieval.

Insistamos antes, para prevenir cualquier contrasentido, en lo que entendemos por causalidad de los modos de producción sobre la vida social y, en los casos que acabamos de analizar, en la naturaleza de las relaciones de parentesco. Dos formas de

[11] Marguerite Dupire, *L'organisation sociale des Peul*, París, Plon, 1969, página 303.

enfocar esta causalidad quedan radicalmente excluidas. Por una parte, la causalidad de la economía no puede ser presentada como el engendramiento, la génesis de las relaciones de parentesco o de otras relaciones sociales *fuera* del seno de la infraestructura económica; por otra parte —y ya lo hemos demostrado extensamente al precisar su papel activo, por ejemplo, en la reproducción de numerosos modos de producción— las relaciones de parentesco no son simples fenómenos que acompañan a la actividad económica y que se limitarían a una acción pasiva sobre la vida social, mientras que únicamente las relaciones económicas tendrían una causalidad activa. No vemos por qué misteriosa alquimia la economía «se convertiría» en el parentesco o por qué misteriosa razón la economía debería (mal) «esconderse bajo» el parentesco. En ambos casos nos encontramos ante variantes del materialismo vulgar, teñido en mayor o menor medida de empirismo funcionalista, que trata de reducir toda forma de vida social a su instancia material, o de deducirla de esa instancia, como los empiristas sensualistas del siglo XVIII intentaban, bien reducir todo proceso de conocimiento a una complicación de sensaciones originarias, bien deducirlo de esas sensaciones.

En realidad, las relaciones de parentesco tienen un contenido propio que consiste en ser el mecanismo social de la reproducción biológica de la sociedad a través de la práctica del matrimonio. Estas relaciones biológicas y sociales entre miembros de una sociedad son *irreductibles* a relaciones económicas de producción, pero depende de los diversos modos de producción que esas relaciones de parentesco desempeñen o no la función de relaciones de producción, o se conviertan en condiciones estratégicas de la reproducción de un modo de producción. En la sociedad capitalista, la familia y las relaciones de parentesco ya no desempeñan el papel de unidad de producción. La «pareja» se ha convertido solamente en una unidad de consumo y en una categoría contable. El proceso de producción consiste en este caso en una relación entre dos clases, y se realiza en el seno de unidades de producción separadas completamente de la organización familiar, en el interior de las fábricas, de los complejos industriales, etcétera.

No se trata, en esta etapa de la investigación antropológica, de dar cuenta de la existencia de los sistemas de parentesco patrilineales o matrilineales, o indiferenciados, a partir únicamente de las estructuras de la producción. Así, entre los indios de la costa noroeste, cuya economía estaba basada en las mismas formas de producción —caza, pesca, recolección— y sobre

la misma división del trabajo —los hombres practicaban las dos primeras formas de producción y las mujeres la tercera—, los sistemas de parentesco eran matri-lineales en el norte y patri-lineales en el sur, y la apropiación de los lugares de caza, pesca y recolección estaban matri-centrados en el norte y patri-centrados en el sur. La teoría completa de los factores que den cuenta de esas semejanzas económicas y esas diferencias sociales todavía está por construir. Sin embargo, hay que recordar que los análisis estadísticos más rigurosos actualmente existentes, los de Driver y los de Massey, que han investigado las correlaciones entre economía y parentesco en los grupos de indios de América del Norte, han llegado a la siguiente conclusión:

«Cuando se compara por el método de las correlaciones el predominio de un sexo en las actividades de subsistencia, en la residencia post-nupcial, en la descendencia y en la terminología del parentesco, se constata que tiende a emerger una clasificación triple. Las sociedades en las que las mujeres dominan la subsistencia tienden a tener residencia matri-local, descendencia matri-lineal y una clasificación del parentesco de tipo crow. Las sociedades en las que existe un equilibrio entre las actividades de subsistencia de los hombres y las de las mujeres, tienden a tener residencia bilocal, descendencia bilateral y una terminología de parentesco hawaiana. Las sociedades en cuyo seno los hombres dominan la subsistencia tienden a tener residencia patri-local, descendencia patri-lineal y una terminología de parentesco de tipo omaha. Esta evidencia aporta un apoyo a la teoría del determinismo económico de la descendencia. Sin embargo, aun cuando las relaciones pertinentes sean significativas, la mayor parte de ellas son débiles, lo que significa que existen muchas excepciones a esas tendencias generales, y, por ello, que debe haber otras causas implicadas que se añaden al predominio de un sexo sobre el otro en las modalidades de procurarse el alimento» [12].

Al abordar el análisis de los modos de producción basados en relaciones de explotación del hombre por el hombre, diremos algunas palabras sobre el problema de la esclavitud en el seno de las sociedades pre-capitalistas. En conjunto, allí donde existía, la esclavitud no era la relación de producción dominante y la producción no se basaba sobre todo en la explotación de la mano de obra servil, como ocurrió en la antigua Roma. El

[12] Driver: *Indians of North-America*, University of Chicago Press, 1966, páginas 266-267.

esclavo, la mayoría de las veces, forma parte de la unidad doméstica de producción y su estatuto tiende a ser el de un miembro inferior de la familia, casi el de un menor. El esclavo, la mayoría de las veces, es un cautivo y su estatuto, por encima del hecho esencial de que el esclavo no es dueño de su persona, varía de forma considerable. Entre los yukurok, se podía obligar al esclavo a que trabajase para su amo, pero no se le podía vender, ni comprar, ni tampoco matar. Más al norte, un esclavo podía ser utilizado en la producción, ser vendido o comprado, pero no se le podía matar. Finalmente, todavía más al norte, entre los kwakiutl, el esclavo podía ser vendido, comprado o muerto y frecuentemente se le sacrificaba en los potlatch o en las ceremonias de fundación de una casa, etc. Pero, entre los kwakiutl, la sociedad estaba dividida en dos clases: esclavos y hombres libres, y estos últimos estaban divididos a su vez en hombres comunes y nobles. Entre los kwakiutl, entre los aztecas, los hombres libres podían caer en la esclavitud, pero para que existiera ese tipo de esclavitud, basado en la guerra y en la captura de prisioneros, era preciso que en el seno de la sociedad existieran grandes desigualdades entre riqueza y pobreza. Los aztecas, que sacrificaban un número tan elevado de prisioneros de guerra al culto de sus dioses, trataban a sus esclavos «casi como a sus hijos», según la expresión del cronista Alonso de Zurita. Al esclavo no se le podía matar, ni golpear, ni siquiera revender, excepto en casos de mala conducta grave y reiterada. Podía tener su casa, sus propios bienes, incluso esclavos, y sus hijos nacían libres. En Africa Occidental, la «producción» de esclavos adquirió una amplitud enorme y devastadora para suministrar mano de obra a las plantaciones de las colonias españolas y portuguesas, y luego a las economías algodoneras y azucareras de América del Norte. Esto trastrocó profundamente las estructuras económicas y sociales de Africa Occidental, como demuestran los trabajos recientemente publicados gracias a Claude Meillassoux sobre «la evolución del comercio en Africa Occidental». Pero, a pesar de esta importancia de las relaciones esclavistas en Africa Occidental, se podían encontrar numerosas prácticas que obstaculizaban la formación de una clase hereditaria de esclavos; así, entre los sonhaai del Níger, los descendientes de esclavos se convertían en hombres libres al cabo de tres generaciones.

Por el contrario, la mayoría de las primeras sociedades de clase y los Estados que caracterizan la historia antigua y reciente de la América pre-colombina, de Africa pre-colonial, del sudeste asiático, etc., se han desarrollado sobre la base de for-

mas no-esclavistas de dependencia. El Imperio inca se edificó en menos de dos siglos, y esta ascensión fulgurante sólo fue superada por los aztecas, que sólo eran, en el momento de su irrupción en el valle de México, en el siglo XII, un grupo de tribus de cazadores guerreros que desconocían la agricultura y el tejido. Antes de la conquista inca y de su integración en el Tahuantinsuyu, el imperio de los cuatro distritos, el modo de producción de numerosas tribus andinas se basaba en la producción de tubérculos en el seno del Ayllu, comunidad aldeana local donde residía un grupo de parentesco del tipo de linaje. La propiedad del suelo era comunitaria y la tierra se distribuía periódicamente entre las familias restringidas, sin que éstas pudieran transformar ese derecho de uso en derecho de enajenación, o sea en una forma cualquiera de propiedad privada, separada de la propiedad comunal. El trabajo, basado en la ayuda recíproca de los aldeanos (*la minga*) en la realización de las diferentes tareas productivas, tenía igualmente una forma comunitaria. El jefe de la aldea (*el curaca*) era el primer beneficiario de la ayuda mutua aldeana, y se cultivaban especialmente tierras comunales para el mantenimiento de las tumbas de las divinidades y de los jefes locales. Nos encontramos, pues, con un modo de producción basado en la cooperación de productores directos, ligados entre sí por lo que el cronista español Blas Valera llamaba «la ley de hermandad», es decir, las obligaciones recíprocas entre parientes y vecinos miembros de una misma comunidad local. Existía desigualdad social entre jefes y gente llana, pero no era muy acusada.

Cuando esas comunidades cayeron bajo la dominación inca, ellas mismas, o, por lo menos, los grupos tribales que estaban organizados en comunidades de ese tipo experimentaron una profunda transformación. Todas las tierras, ríos, montañas, los rebaños de llamas, la caza, fueron declarados propiedad del Estado. Una parte de esas tierras fue definitivamente expropiada, convirtiéndose en dominio del Estado o de la Iglesia. El resto les fue devuelto por «benevolencia» del Inca, mediante la obligación de trabajar, bajo la forma de prestación de trabajo, las tierras apropiadas por el Estado y la Iglesia. Las relaciones de producción quedaban, por consiguiente, profundamente trastrocadas, puesto que, sobre las tierras que conservaban para su subsistencia, las comunidades ya no detentaban sino derechos de posesión y de uso, habiendo perdido sus antiguos derechos de propiedad comunitaria. Sobre estas tierras, la producción y las formas de uso del suelo continuaban revistiendo la misma forma comunitaria que anteriormente a la conquista inca; sin embargo, un nuevo modo de producción se había instalado, basado en un régimen de prestaciones de trabajo.

La prestación de trabajo no era individual; toda la aldea participaba y el Estado inca suministraba el alimento y la bebida, del mismo modo que lo hacía, en el seno de Ayllu tradicional, el beneficiario de la ayuda comunitaria con quienes le ayudaban. El Estado proporcionaba los instrumentos y la simiente, insistiendo para que la gente acudiera a trabajar vestidos de fiesta, con música y cantos. De este modo, las formas antiguas de reciprocidad económica y las antiguas formas de ideología y de rituales que les correspondían sirvieron a partir de entonces para el funcionamiento de las relaciones de explotación y servidumbre económicas, características de una nueva forma de modo de producción perteneciente al tipo «modo de producción asiático». El Estado inca tenía necesidad, para organizar su propia base económica de manera que pudiera reproducirse de forma estable y ampliarse, de recensar al mismo tiempo las tierras, las poblaciones, los animales, los productos. Necesitaba, pues, crear una maquinaria administrativa que encuadrase a la población y la controlara directa o indirectamente, y tenía asimismo necesidad de generalizar el culto del Inca, hijo del Sol, y el del Sol su padre, de mantener un ejército que reprimiera los levantamientos, etc. Este conjunto de instituciones correspondía al nuevo modo de producción, y se sabe que este modo de producción se encontraba en 1532 en plena evolución, puesto que el Estado se había visto obligado a trasladar poblaciones enteras para crear colonias militares que controlaran a las poblaciones locales demasiado turbulentas. Por consiguiente, había roto total o parcialmente los lazos tradicionales de esas tribus con sus tierras. Pero, por otra parte, había adquirido un nuevo desarrollo una forma tradicional de dependencia personal, llamada Yanacona, por la cual individuos completamente alejados de su comunidad de origen, los yana, quedaban ligados a la persona de un amo durante toda su vida.

Si se trata de determinar los modos de producción que componían, a comienzos del siglo XVI, la base económica de la formación económica y social concreta que era el Imperio inca, se pueden distinguir tres: el modo de producción aldeano tribal preincaico, que continuaba asegurando la subsistencia de las comunidades aldeanas; el modo de producción «asiático», basado en la explotación *colectiva* de esas mismas comunidades por una clase dirigente que se confundía con el Estado y les imponía un régimen de prestaciones de trabajo; y un modo de producción nuevo, embrionario, que estaba basado en la explota-

ción, esta vez *individual*, de los yana, individuos desligados de su comunidad de origen y vinculados a familias aristocráticas. Esta forma de explotación, que preexistía a la conquista inca, conoció un nuevo desarrollo a medida que se desarrollaba una forma de propiedad individual (pero no privada) de tierras y de rebaños donados por el Estado inca a determinadas capas de la nobleza. De estos tres modos de producción, el segundo —basado en la dependencia general de las comunidades aldeanas y tribales locales a una comunidad étnica superior, que se confundía con el Estado— era el modo de producción dominante. Siguiendo el método de la antropología económica, analizar una sociedad concreta consiste, pues, en inventariar, en el interior de la formación económica y social que constituye, los diversos modos de producción existentes y determinar el que desempeña un papel dominante.

Vamos a profundizar en el análisis de la formación económica y social inca porque, aparte de presentarnos un ejemplo notable de sociedad de clases no-occidental, nos lleva a observaciones teóricas que hacen entrever las nuevas vías por las cuales puede y debe internarse la antropología económica, y con ella toda la antropología. Lo que llama la atención en la naturaleza de la base económica de la formación social inca es que el modo de producción dominante mantiene activamente una parte de las antiguas relaciones comunitarias, apoyándose y constituyéndose sobre ellas, utilizándolas para su propio modo de producción y de reproducción, al tiempo que destruye y suprime otra parte de esas relaciones tradicionales. Por ejemplo, según el cronista Cobo: «Solamente a partir del día de su matrimonio se convertían los hombres en tributarios y tomaban parte en las obras públicas.» Lo que significa, como ha demostrado John Murra en su notable tesis: *The Economic Organization of the Inca State*, que el casamiento, de rito de ingreso en el seno de una comunidad local, se había transformado en medio de acceso a un nuevo estatuto y en un símbolo de ese estatuto, el de súbdito del Estado inca susceptible de realizar prestaciones de trabajo, por tanto miembro de una comunidad mucho más vasta y de esencia muy diferente de la de los Ayllu o de las tribus locales.

Al obligar a los campesinos a acudir en trajes de fiesta a trabajar en las tierras del Estado y del Sol, al suministrarles alimentos y bebida, los incas utilizaban la forma antigua de producción basada en las obligaciones recíprocas de los miembros de las comunidades locales, forma y obligaciones conocidas y comprendidas por todos, para organizar relaciones de

producción nuevas, basadas en la opresión y la dominación, puesto que los productores habían perdido el control en lo sucesivo de una parte de su trabajo y del producto de éste. Además, los incas, al mismo tiempo que mantenían el culto de los dioses locales, habían añadido el del dios Sol y el de su hijo el Gran Inca, en honor de los cuales el campesino debía ofrecer trabajo, como lo exigían antes sus propias divinidades locales tradicionales. Las antiguas relaciones de parentesco y las antiguas relaciones políticas aldeanas y tribales, sin cambiar de forma de estructura, habían cambiado de función, puesto que estaban encargadas de hacer que funcionara un modo de producción nuevo.

Este es el mecanismo que ha mostrado y desmontado John Murra, quien escribe: «Cuando la corona elaboró un sistema de prestaciones de trabajo, sirvieron de modelo las obligaciones recíprocas de las comunidades, conocidas y comprendidas por todos.» El problema práctico planteado a los incas por su conquista era doble: permitir a las poblaciones sometidas continuar produciendo sus medios de subsistencia según sus procedimientos tradicionales y obligarles a producir para el Estado en formas de producción que ellas comprendieran y que, hasta cierto punto, estuvieran justificadas desde su punto de vista. Para resolver este problema fueron necesarios excepcionales esfuerzos de invención política y social, colectivos e individuales, como los que la tradición atribuía a emperadores casi legendarios, como Pachacuti, Manco Capac y sobre todo Viracocha, pero al mismo tiempo hay que constatar que existían pocas alternativas y que los medios para resolver esos problemas ya existían en parte en el seno del modo de producción anterior.

Entre estos medios hay que citar, en primer lugar, el hecho de que la producción se basaba en formas diversas de cooperación simple; en segundo lugar, el hecho de que la tierra era propiedad de toda la comunidad y que el individuo no era más que poseedor de los derechos de uso sobre parcelas redistribuidas más o menos periódicamente; en tercer lugar, el hecho de que tanto en el plano del proceso material de la producción como en el de la relación del individuo con el medio de producción esencial, la tierra, la comunidad *existe* y *aparece* como una realidad *superior* al individuo y como la condición práctica de su supervivencia; en cuarto lugar, el hecho de que la función de *representar* a la comunidad, de controlar el proceso de su reproducción en tanto que tal, es decir, en tanto que unidad superior a los individuos en la medida en que ella es la unidad de sus intereses comunes, pertenece a una familia particular y, en el seno

de esta familia, al individuo que mejor puede cumplir esa función. Este individuo es el *curaca*, el «jefe» de la comunidad local o de la comunidad tribal, que es al mismo tiempo el jefe militar. Por esta función, este individuo y su familia personificaban más que cualquier otro la comunidad, la encarnaban en cierta medida en tanto que realidad superior a los individuos y personificaban esta unidad superior. La función de representar y defender los intereses comunes de todos los miembros de la comunidad situaba de este modo fuera de lo común al miembro de la comunidad que la desempeñaba. Existía una especie de aristocracia interna, en el sentido propio de la palabra aristocracia: ἄριστος, en griego el mejor, es decir, quien mejor representa la comunidad. En quinto lugar, en la organización del proceso de producción, la fuerza de trabajo de los miembros de la comunidad local, del Ayllu, era invertida, por una parte, en forma de un trabajo necesario para reproducir su propia existencia y la de los miembros necesitados de la comunidad: viudas, viejos, inválidos, etc., y, por otra parte, en forma de un trabajo suplementario destinado a reproducir la comunidad *en tanto que tal*. Este trabajo suplementario era invertido en cultivar la tierra del *curaca*. Este último tenía derecho, como cualquier otro miembro de la comunidad, a tierras en cantidad suficiente para el mantenimiento de su familia y a la ayuda comunitaria para trabajarlas. Pero también se le atribuían tierras suplementarias y se le proporcionaba trabajo suplementario para cubrir los «gastos» de sus obligaciones como *representante* y *responsable* de la comunidad en tanto que tal. Según los casos, o según la amplitud de sus funciones (jefe de aldea, jefe de tribu), el jefe participaba todavía directamente en el proceso de producción, o bien había dejado de ser un productor directo y participaba únicamente en el proceso de producción por sus actividades de control del uso de las tierras, de dirección del proceso de producción y por sus actividades rituales y ceremoniales en cada fase del proceso de producción agrícola.

Al lado de este trabajo suplementario invertido en favor del representante de la comunidad, también hay que mencionar el trabajo invertido en hacer la guerra, es decir, en defender o conquistar tierras, canales de riego; en resumen, en proteger o en ampliar los medios de producción de la población. Para hacer frente al crecimiento de la población, por tanto, para permitir a la comunidad reproducirse sobre las mismas bases, se invertía trabajo suplementario en forma de obras de irrigación local, de ampliación del espacio cultivado mediante la habilitación de terrazas; trabajo, pues, destinado a ampliar los medios

de producción de la comunidad. Finalmente, se dedicaban tierras y trabajo suplementarios al culto de los antepasados y de las divinidades locales: dios de la tierra, de la lluvia, etc., y al mantenimiento de las tumbas y de los altares. Había tierras reservadas para la producción del maíz ceremonial necesario para fabricar la cerveza de maíz utilizada en las libaciones. Se criaban llamas con el fin de sacrificarlas ritualmente, se fabricaban tejidos para ser quemados, etc. La dedicación de recursos —tierras, animales, maíz, tejidos y trabajo (agrícola, artesanal, etc.)— para el culto de los antepasados y de los dioses respondía a una doble necesidad: manifestar el reconocimiento de los vivos hacia los muertos que sobrevivían en lo invisible, y hacia los dioses, gracias a los cuales la comunidad existe y permanece viva y, por tanto, honrar, glorificar a los antepasados y a los poderes sobrenaturales y cumplir las obligaciones que la comunidad tiene en relación con ellos. Seguidamente, en la medida en que los antepasados y las realidades sobrenaturales aparecen como potencias que tienen el poder de controlar la fertilidad de las tierras, la lluvia, la muerte, la enfermedad, la victoria de las armas y que, por consiguiente, permiten o impiden la reproducción de la comunidad y controlan todas las condiciones que están fuera del alcance directo del hombre, hay que esforzarse, bien en detener o desviar las acciones de las potencias malignas, bien en suscitar, atraer, multiplicar las acciones de las potencias benéficas. Así pues, hay que desarrollar una práctica para controlar indirectamente esas potencias que controlan directamente las condiciones naturales y sobrenaturales de la reproducción de la comunidad, una práctica que les obligue a intervenir o a abstenerse de intervenir en la vida de la comunidad y su proceso de reproducción. Y, para obtener esos efectos, se sacrifica, se ofrece a las potencias invisibles riquezas materiales y trabajo, en el marco de una práctica simbólica que pretende actuar (de forma imaginaria) sobre las condiciones de reproducción de la vida social.

Esos cinco elementos pertenecientes al modo de producción antiguo no desaparecieron tras la conquista inca. Por una parte, el antiguo modo de producción continuaría garantizando la subsistencia de las comunidades locales; por otra parte, esos cinco elementos suministrarían los puntos de apoyo y las formas de un nuevo modo de producción. La comunidad conquistadora se apropió de todas las tierras y recursos naturales de las comunidades conquistadas. Se limitaba a aplicar en este caso el derecho tribal tradicional, que basa los derechos del individuo sobre el hecho de que es miembro de una comunidad

y priva, por tanto, de todo derecho a todos cuantos no pertenecen a ella. La comunidad superior, personificada por su jefe inca, que la representa como tal y como comunidad superior, como Estado, se convierte, por consiguiente, en el propietario colectivo de la tierra y todas las tierras conquistadas se convierten en propiedad «de la corona». Esto significa que la forma colectiva de apropiación del suelo es, tanto después como antes de la conquista, la forma social de las relaciones de producción ligadas a la tierra y que el Estado ocupa el lugar de la comunidad local en tanto que terrateniente, constituyendo, por tanto, para el individuo, una comunidad nueva, superior a su comunidad tradicional y de la que depende para sobrevivir. De este modo, tanto antes como después de la conquista, el hecho de formar parte de una comunidad superior a él mismo es lo que le asegura al individuo sus condiciones de existencia.

El Estado, convertido en propietario colectivo de todas las tierras del reino, se apropió directamente de algunas de esas tierras, transformándolas en tierras de la corona o de los templos, cediendo por «benevolencia» el uso, y no la propiedad, de las tierras restantes a las comunidades para permitirles subsistir; por tanto, les acordó graciosamente los medios de subsistir a cambio de la obligación de trabajar las tierras convertidas en dominio del Estado y de la Iglesia. Pero, puesto que reemplazaba la comunidad tradicional como propietario colectivo, y asumía la antigua función de garantizar a las familias y a los individuos sus medios de existencia, el Estado, la nueva comunidad superior, tenía derecho automáticamente al trabajo suplementario de la comunidad conquistada, trabajo suplementario que invertía tradicionalmente para permitir la reproducción de la comunidad en tanto que tal. La comunidad superior no hizo, por consiguiente, más que añadir al trabajo suplementario tradicional un nuevo trabajo suplementario que revestía las mismas formas. El Estado suministraba a los campesinos que trabajaban las tierras de las que habían sido expropiados alimentos, bebidas y simientes, identificándose de este modo con el poder local tradicional y dando a la prestación de trabajo la forma de las relaciones tradicionales de reciprocidad aldeana y tribal. La comunidad conquistadora, propietaria directa de una parte de los recursos materiales de múltiples comunidades locales, propietaria al mismo tiempo del trabajo suplementario de inmensas masas de productores, se basaba de hecho en una base económica de nuevo tipo que, en apariencia, tenía la forma, agrandada de forma gigantesca, del antiguo modo de producción.

Al mismo tiempo, el funcionamiento de esas nuevas relaciones de producción exigía el desarrollo de instituciones y capas sociales nuevas, de una burocracia de Estado encargada de controlar y vigilar la reproducción del nuevo modo de producción. Por ejemplo, en cada provincia era nombrado un gobernador cuyo título significaba «el que todo lo ve», y que vigilaba para que las tierras del Estado y de la Iglesia fuesen trabajadas y para que las prestaciones de trabajo se realizaran sin retrasos. El nuevo modo de producción confería, pues, a las funciones político-religiosas un nuevo papel, dominante, en la organización de la producción y en los mecanismos de reproducción del nuevo modo de producción. Mientras el antiguo modo de producción aldeano determinaba el papel dominante de las relaciones de parentesco en el seno de la comunidad tradicional, el nuevo modo de producción, por una parte, aniquilaba ese papel dominante de las relaciones de parentesco en la organización social, dejándole el papel secundario de continuar organizando la subsistencia de las comunidades locales y, por otra parte, transfería el papel dominante a las nuevas relaciones político-religiosas, que desbordaban totalmente el antiguo marco aldeano y tribal.

Ahora podemos captar las consecuencias ideológicas del hecho de que las antiguas relaciones de producción (ayuda mutua aldeana, trabajo suplementario, etc.) confiriesen su forma a las nuevas relaciones de producción (prestaciones de trabajo). La consecuencia fundamental era que las nuevas relaciones sólo podían aparecer bajo una forma, una apariencia que hiciera desaparecer, que disimulara en las representaciones ideológicas espontáneas de los agentes económicos el contenido real, nuevo, de explotación del hombre por el hombre de esas nuevas relaciones de producción. Por el hecho de que las antiguas relaciones de producción persistían y conferían forma a la vez a las nuevas relaciones de producción, las formas ideológicas antiguas podían a un mismo tiempo servir de material y de esquema de representación de las nuevas relaciones sociales, y no podían hacerlo más que según su contenido propio, contenido que representaba las obligaciones de los miembros de las comunidades frente a su comunidad de origen como obligaciones frente a una realidad superior, es decir, constrictora pero benéfica. La antigua ideología tenía, pues, la capacidad de representar las nuevas relaciones, pero no podía hacerlo más que presentándolas *como otra cosa*, como algo parecido al antiguo modo de producción y que, simplemente, lo prolongaba. De este modo se producían dos efectos que caracterizan necesaria-

mente toda ideología de dominación: *la disimulación*, la desaparición al nivel de la representación del carácter opresivo del nuevo modo de producción, y la *justificación* de esta opresión, tanto desde la óptica de las clases dominantes como de las clases dominadas. Procuraba a todos los grupos sociales en juego *razones pertinentes* para continuar dirigiendo o siendo dirigidos; en resumen, constituía la forma ideológica adecuada para el funcionamiento del nuevo modo de producción y de sus instancias económicas, políticas y religiosas. Constituía, pues, la ideología correspondiente a las condiciones de la reproducción de la nueva formación económica y social. Anotemos, y esto tiene consecuencias para una teoría de la ideología, que, *por el hecho de no ser* un reflejo *directo*, una transposición inmediata de las nuevas relaciones de producción, es por lo que la antigua ideología responde *mejor* a las necesidades de la reproducción de esas relaciones. Porque representa esas nuevas relaciones bajo una forma que no deja traslucir su contenido real, es por lo que corresponde mejor a ese contenido. Ya pueden adivinarse las dificultades que encontrarían los partidarios de una teoría que hace de la ideología un simple reflejo de la base económica de las sociedades.

Otras observaciones teóricas de carácter general pueden extraerse de nuestro análisis del modo de producción inca. Conciernen al papel de la guerra y de la violencia en la formación de ese modo de producción y al papel desempeñado por las grandes obras públicas. Ya hemos abordado el problema de la guerra al recordar que la forma misma de propiedad colectiva tribal implica que esté privado de derechos de propiedad todo individuo o todo grupo extraño a la comunidad tribal. La guerra de conquista no hace sino ejercer por medio de la violencia (ya se ejerza en realidad, ya se sometan las poblaciones extranjeras sin combatir) ese derecho en detrimento de grupos enemigos cuya derrota les priva de todo derecho sobre su tierra. Pero la guerra no basta por sí misma para crear un nuevo modo de producción. Puede mantener durante un cierto tiempo la dominación de una tribu victoriosa y permitirle saquear las riquezas de las tribus vencidas cuyo modo de producción tradicional continúa en pie, pero no basta para crear un modo de explotación que se reproduzca a sí mismo regularmente y que, por consiguiente, pueda subsistir en tiempo de paz y desarrollarse. La guerra es un elemento importante en numerosos modos de producción (excepto en el caso de los cazadores-recolectores, donde su importancia parece menor). Por medio de la guerra se protegen territorios, medios de producción, o se añaden otros nuevos. La violencia, necesaria al comienzo para expropiar a comunidades extranjeras, no puede suministrar luego el medio de obligar regularmente a los vencidos a que produzcan trabajo suplementario en beneficio de los vencedores. Esto no significa que la amenaza de utilizar la violencia no fuese un medio permanente de obligar a las poblaciones a trabajar para sus vencedores. Los incas, efectivamente, reprimieron de forma implacable las revueltas, deportando a poblaciones enteras, trasladando a poblaciones fieles a colonias militares para vigilar a las tribus indómitas. Pero, para que el modo de producción se reprodujera en todas las circunstancias y por sí mismo, requería ante todo un régimen de prestaciones de trabajo bien reglamentado, una burocracia, una contabilidad, medios para el almacenamiento y el transporte de los productos, etc.; en resumen, nuevas relaciones de producción en el interior de las cuales la violencia y el control armado desempeñaban un papel, pero no resolvían lo esencial de los problemas.

Efectivamente, como hemos visto, para que el sistema funcionara regularmente era preciso que el trabajo suplementario proporcionado no les pareciera a los campesinos, o al menos no únicamente, un trabajo forzado, sino un trabajo «debido», una «obligación» aceptada y cumplida, una prestación que exigía su contrapartida. Aquí volvemos a encontrarnos con el papel de la ideología como presión ejercida sin violencia física sobre el pensamiento y la voluntad de los súbditos del Inca. Por consiguiente, la guerra es un proceso que crea algunas de las condiciones de la formación de ese nuevo modo de producción al desligar elementos, factores de producción, de su combinación en el seno de la antigua estructura, al liberar en cierta medida esos elementos (la tierra, la fuerza de trabajo, se convierten en medios de producción disponibles desligados en parte de las antiguas relaciones sociales). Pero un modo de producción distinto sólo surge cuando esos elementos se encuentran combinados de una nueva forma. Habría que comparar este proceso con el proceso de la génesis del modo de producción capitalista, lo que los economistas clásicos denominaban el proceso de acumulación primitiva del capital, a través del cual los campesinos y los artesanos fueron desposeídos de sus medios de producción y de subsistencia y desligados al mismo tiempo de toda sujeción con respecto a las relaciones feudales de producción, por tanto se vieron libres y obligados a vender su fuerza de trabajo. Ahora bien, lo que la guerra y la conquista inca no podían hacer era privar a las comunidades de medios para asegurarse directamente su subsistencia, por consiguiente,

separar completamente a los individuos y a los grupos de la *posesión* de los medios necesarios para su subsistencia. Como subraya John Murra con fuerza: «No se podía tocar seriamente la autosuficiencia del Ayllu...» (p. 73). «El Estado se preocupaba exclusivamente de extraer las prestaciones de trabajo de los campesinos, sin interferir para nada en su autosuficiencia...» (pág. 166); por lo que, en definitiva, la posibilidad misma de la aparición de un modo de producción de tipo inca era el producto de un determinado nivel de las fuerzas productivas, es decir, estaba basada en la posibilidad técnica para los productores directos de producir un excedente regular. John Murra concluye: «La existencia y la supervivencia de una estructura sociopolítica tal como el Estado inca está basada tecnológicamente en una agricultura capaz de producir sistemáticamente excedentes más allá de las necesidades de la subsistencia del campesinado» (pág. 34). Por tanto, el desarrollo de las fuerzas productivas en la agricultura es lo que, en último análisis, había creado la posibilidad de aparición de una sociedad de clases y de un Estado pluri-tribal y pluri-étnico. Recordemos únicamente que la agricultura andina estaba basada en la producción de patatas y otros tubérculos, maíz, etc., producción extremadamente diversificada. Esto nos permite responder a la segunda cuestión, que también tiene un alcance inmenso para el conocimiento teórico de la historia: ¿cuál fue el papel de las grandes obras públicas en el nacimiento y desarrollo del Estado y del nuevo modo de producción? La respuesta está ya dada.

Las grandes obras públicas siguieron a la aparición del Estado y no lo condicionaron. Lo que refuta una vez más la teoría mecanicista de Karl Wittfogel, que hacía de la necesidad de organizar grandes obras (preferentemente hidráulicas) la condición misma de la aparición del Estado (despótico oriental). En realidad, la existencia de un campesinado andino capaz de producir regularmente un excedente era la condición previa de la formación de una sociedad de clases y de un Estado. Lo que la conquista, la expropiación de las comunidades locales, la institución de un régimen de prestaciones de trabajo ofrecían, era la posibilidad de concentrar inmensas cantidades de medios de producción y subsistencia y tener de este modo, con la condición de saber combinarlos y organizarlos en formas gigantescas de cooperación simple, los medios materiales para acometer tareas fuera del alcance de cualquier tribu y, *a fortiori*, de cualquier comunidad local. Pero lo que también hay que subrayar, es que la reproducción misma del modo de producción inca, su desarrollo, no solamente permitía, sino que exigía el desarrollo de grandes obras públicas (lo que en modo alguno quiere decir que el Estado hubiera aparecido y se hubiese desarrollado para realizar esas grandes obras), porque el modo de producción requería para «desarrollarse» una infraestructura de carreteras, un ejército, una burocracia, un clero, etc., y esto exigía la ampliación constante de los excedentes agrícolas y artesanales. El Estado favoreció, por consiguiente, la producción de maíz, planta fácilmente almacenable, cómoda de transportar y que proporcionaba un alimento y una bebida de alto valor ceremonial y energético, calidades todas ellas de las que carecían los tubérculos que proporcionaban el fondo de la subsistencia tradicional de los campesinos andinos. El Estado generalizó el cultivo del maíz, introduciéndolo en numerosas regiones donde no existía. Pero, al mismo tiempo, tuvo que imponer la construcción de terrazas sobre laderas generalmente no roturadas, ya que los tubérculos tradicionales se daban mejor en las llanuras andinas que en las laderas. Gracias a la construcción de terrazas pudieron cultivarse nuevas tierras.

Por tanto, no fue la necesidad de realizar grandes obras de interés colectivo lo que hizo que surgiera la sociedad de clases y el Estado inca, sino que fueron las necesidades de reproducción de esta sociedad de clases las que, en un momento dado, hicieron necesarias las grandes obras. Estas obras permitieron e impusieron, evidentemente, una complejidad cada vez mayor de la estratificación social, ahondaron aún más la distancia entre el campesinado y las clases dominantes, y esta distancia creciente era la que se exaltaba en los palacios, los templos, los jardines, las tumbas, que glorificaban la esencia superior de esta clase dominante, de sus antepasados y de sus dioses. En conclusión, un punto muy importante del análisis de la formación económica y social inca y de su jerarquía interna entre un modo de producción nuevo y dominante y un modo de producción antiguo y dominado, consiste en que, mientras que las nuevas relaciones de producción *parecen* estar contenidas en germen en las antiguas relaciones aldeanas y tribales y ser tan sólo su simple desarrollo, el producto de una evolución normal, en realidad, cuando surge el nuevo modo de producción, no lo hace sino a costa de suprimir inmediatamente una parte de las antiguas funciones de las antiguas relaciones de producción y de aniquilar el papel dominante que en ellas desempeñaban las relaciones de parentesco, no porque estas últimas desaparezcan, sino porque subsisten cambiando de contenido, pero no de forma. Podemos ver que el riesgo estriba en concebir el paso de un modo de producción a otro en términos de evolución de un

germen, del desarrollo de un embrión. Esta concepción disimula el carácter no lineal de la evolución, el papel decisivo de la constitución de nuevos puntos de partida en esta evolución. Con este extenso análisis del modo de producción inca hemos querido mostrar las diferencias estructurales entre modo de producción de sociedad sin clases y modo de producción de sociedad de clases. Al mismo tiempo, vemos inmediatamente el error consistente en interpretar el modo de producción inca como una sociedad de tipo feudal porque reine en éste un monarca rodeado por una aristocracia y las masas campesinas estén sometidas a un régimen de prestaciones forzosas de trabajo. La estructura del Estado en el modo de producción inca traduce, efectivamente, la concentración, a escala de la sociedad entera, de la propiedad de la tierra en forma de propiedad colectiva única, directa o eminente de una comunidad superior. La estructura de un Estado feudal, por el contrario, expresa la asociación jerarquizada de múltiples propietarios de tierras. En cada caso, la naturaleza del Estado es diferente, como son diferentes las modalidades del poder de este Estado y de la dominación de la clase dirigente, que se basan en modos distintos de extracción del trabajo suplementario de los productores directos. Se podría analizar, en contraste con el ejemplo del modo de producción inca, los modos de producción que servían de fundamento a los Estados y a las sociedades de clases en Africa, como el reino de los mossi en el Alto Volta. De nuevo vemos cómo la antropología económica sirve de punto de partida teórico para el análisis de las estructuras políticas, de parentesco, ideológicas, de las sociedades sin clases y de las sociedades de clases no occidentales.

Al término de este largo recuento de las diferentes relaciones sociales y de los diversos elementos materiales y humanos que forman el contenido de lo que se entiende como modo de producción, nos parece indispensable subrayar con fuerza las dificultades con las que nos enfrentamos para llevar realmente a cabo un análisis de las realidades sociales en sus relaciones íntimas con diversos modos de producción.

¿En qué consisten esas dificultades? En primer lugar, en que siempre faltan —incluso en las obras etnográficamente más documentadas— determinadas informaciones de valor estratégico sobre las condiciones reales de producción en el seno de una sociedad y, sobre todo, sobre las condiciones de reproducción del sistema productivo. Lo que el etnólogo más atento nos revela es, por una parte, una descripción muy fiel, y eventualmente cuantificada, de los diversos procesos concretos de producción que ha observado: caza colectiva con redes, caza individual con arco, construcción de una empalizada, etc., y, por otra parte, nos transmite todas las informaciones que ha podido recoger sobre las reglas de apropiación de un territorio de caza, de un territorio agrícola, de los utensilios, de los bienes preciosos, que, por otra parte, completa con un análisis de las diferentes formas de distribución y de reparto. Estas informaciones estratégicas se refieren a elementos del modo *real* de producción que no son *directamente* visibles en los diversos procesos *concretos* de producción que observa el etnólogo, pero que, sin embargo, son interiores a esos procesos concretos y los condicionan. Según que la caza con red entre los pigmeos mbuti sea practicada por siete cazadores uniendo sus redes individuales o por treinta, los procesos concretos de trabajo no serán exactamente iguales; asimismo sería distinto si se describiera la organización del trabajo entre las bandas de pigmeos que dan primacía a la caza con arco sobre la caza con red. Pero lo que es necesario poder analizar y no puede aprehenderse directamente a nivel de la observación de esos diversos procesos concretos de trabajo son las condiciones mismas de la reproducción de ese modo de producción, basado en la caza y en la recolección, en el seno de un ecosistema generalizado, la selva ecuatorial africana.

Para dar un ejemplo que sólo tiene valor analógico, el análisis teórico del modo de producción capitalista no se confunde con las descripciones de la sociología industrial, que tratará de las diversas formas concretas de organización del trabajo en las pequeñas, medianas y grandes empresas, según las diversas ramas de la producción, agricultura, industria, etc. Más allá de este campo de análisis, que es indispensable, existe otro campo que es el que Marx quiso explorar cuando planteó la cuestión general: ¿cuál es la naturaleza del beneficio capitalista, categoría inmediatamente práctica y que todo sociólogo o economista, o, simplemente, todo «hombre de negocios» parece aprehender directamente?

Para responder a esta cuestión, Marx se vio obligado a explorar un campo de la realidad que no resultaba directamente visible en la práctica cotidiana de los agentes económicos del sistema capitalista: el campo de la formación de la plusvalía y de su transformación en las diversas formas concretas del beneficio. Al mismo tiempo que analizaba el mecanismo invisible de la formación de la plusvalía, descubría una parte de las condiciones de reproducción del sistema capitalista, es decir, del

mecanismo de acumulación de la plusvalía que permite la reproducción «ampliada» del sistema.

Nosotros pensamos que, guardadas las debidas proporciones y adoptando toda clase de cautelas, el análisis riguroso de las condiciones de la producción en las diversas sociedades primitivas, con o sin clases, sólo existe cuando ha sido elaborada una teoría de las condiciones de reproducción de esos sistemas. Y sólo puede serlo sobre la base de determinados datos que, la mayoría de las veces, faltan en las obras antropológicas, incluso de la más alta calidad etnográfica. Por ejemplo, en el caso de los pigmeos mbuti, en la medida en que el hombre no transforma la naturaleza, sino que se apropia directamente de los recursos vegetales y animales que la naturaleza produce y reproduce espontáneamente, una parte de las condiciones de reproducción del sistema pertenece al mundo de la naturaleza, y estas condiciones no se revelan fácilmente en una encuesta etnográfica realizada por un investigador individual, incluso tan calificado como Colin Turnbull. Por ello, existe frecuentemente en los trabajos etnográficos un vacío de información que hace difícil el análisis teórico de la articulación específica de lo económico y lo político, o de lo económico y lo religioso, en una palabra, la articulación de las estructuras del sistema social. En la medida en que existe este vacío, resulta difícil escapar a una perspectiva que, en último análisis, continúa siendo empírica y que, en el mejor de los casos, podrá descubrir correlaciones estadísticas, frecuentemente poco convincentes, entre las relaciones económicas y las otras relaciones sociales en el seno de una sociedad determinada.

No basta, por consiguiente, criticar el empirismo y adoptar una perspectiva marxista para hacer que avance el campo de la antropología económica. A falta de datos precisos sobre las condiciones de «reproducción» de los sistemas económicos, el enfoque marxista puede correr el riesgo de ser solamente un lenguaje que repite de un modo distinto el mismo contenido de información al que se refiere el empirismo funcionalista. Ahora podemos darnos cuenta de hasta qué punto un verdadero progreso en el análisis de los modos de producción de las sociedades primitivas exige algo más que un esfuerzo de definición de esas categorías: requiere también un nuevo trabajo de campo cuyos resultados exigirán un nuevo desarrollo de las categorías del análisis teórico.

* * *

El estudio teórico de los diferentes componentes de un modo de producción comprende igualmente el estudio de las formas de circulación de los productos. Hemos visto varias veces que el modo de distribución y circulación de los productos dependía del modo de distribución de los medios de producción. Por ejemplo, en el seno del modo de producción inca, la existencia de una clase dominante que ya no participa directamente en la producción implica la distinción entre unidad de producción y unidad de consumo. Era preciso, pues, que un modo de circulación específico garantizara el traslado de los productos creados en el seno de las unidades de producción locales (dominios del Estado y de la Iglesia) a los diversos centros político-religiosos donde podían ser consumidos por el ejército, la burocracia, los nobles, etc. La circulación de los productos entre las clases suponía, por consiguiente, la constitución de cadenas de graneros y de tiendas donde eran almacenados los productos agrícolas y artesanales cerca de los lugares de producción, así como un modo de vigilancia, una forma de transporte (mediante las prestaciones obligatorias de trabajo) de esos productos hacia los centros de consumo, una forma de contabilidad y, finalmente, una forma de distribución de los productos por el Estado y los templos. Esta distribución se operaba mediante la redistribución de los productos entre los miembros de la nobleza, de la burocracia, etc., y también servía para el avituallamiento de los soldados en campaña y para el mantenimiento de los campesinos empleados en las grandes obras públicas. Una importante fracción de los productos almacenados cerca de su lugar de producción no entraba en ese vasto proceso de circulación, puesto que servía al año siguiente para renovar el proceso de producción (simientes para las tierras del Estado y de la Iglesia, utensilios, alimentos consumidos por los trabajadores durante las prestaciones de trabajo). Vemos así cómo se entrelazaban los procesos de circulación de los medios de producción y de los medios de subsistencia, y cómo en cada nivel las instituciones controlaban esos procesos (los curaca locales, que controlaban la producción local y su almacenamiento, los funcionarios provinciales, los funcionarios centrales, los contables, etc.).

Este tipo de centralización, que implicaba formas complejas de redistribución, no dejaba lugar a intercambios mercantiles que supusieran la existencia de comunidades *autónomas* de productores que intercambiaran una parte de su producción. Parece ser que el comercio experimentó una regresión tras la conquista inca, y es evidente que esa regresión fue el efecto necesa-

rio del nuevo modo de producción. En cambio, entre los aztecas, cuyo modo de producción no estaba basado en un sistema general de prestaciones de trabajo, sino en parte sobre el cobro de tributos, el comercio podía desempeñar un gran papel y llegó a desarrollar una verdadera clase de mercaderes, los pochetca, que, en el momento de la conquista española, constituían una verdadera amenaza para los intereses de la aristocracia militar y de la aristocracia religiosa.

En un plano descriptivo, se pueden clasificar los modos de circulación de los productos dentro de dos grandes categorías: las formas no mercantiles y las formas mercantiles de circulación. En realidad, diversos modos de producción pueden coexistir y articularse en el seno de un mismo modo de producción según correspondan a productos que son medios de producción, a medios de subsistencia, o a lo que Cora Dubois ha llamado «bienes de prestigio». Cora Dubois no hacía sino reproducir la antigua distinción de los economistas clásicos entre bienes de subsistencia y bienes de lujo, sin distinguir los bienes de subsistencia de los bienes que son de por sí factores de producción. Se constata en el seno de numerosas sociedades que entre esos diversos tipos de bienes existen al mismo tiempo una jerarquía y una inconvertibilidad recíprocas que traducen su función, su utilidad en el mecanismo de la reproducción del modo de producción y de las estructuras sociales en el seno de las cuales esos bienes son producidos y circulan. Para caracterizar esos sistemas económicos donde se encuentran esos tipos de jerarquías de bienes inconvertibles, Paul Bohannan ha empleado la expresión «economía multicentrada», en oposición a la economía capitalista, que está centrada en un mecanismo único de producción y de circulación mercantiles para todas las categorías de bienes. Esta clasificación empírica es superficial, porque no explica la relación interna entre modo de producción y modo de circulación. El hecho de que en el modo de producción capitalista la fuerza de trabajo se ha convertido en mercancías para vender, es la razón de que todos los factores de la producción puedan circular en un mercado único y de este modo ser objeto de un cálculo único en términos monetarios. Esto es imposible en el seno de modos de producción precapitalistas, donde la tierra constituye frecuentemente un bien común no enajenable, donde la fuerza de trabajo se distribuye a través del funcionamiento de relaciones políticas, etc., donde la competencia social, habida cuenta de las fuerzas productivas, adopta más bien la forma de acumulación de esposas y multiplicación de aliados que la de acumula-

ción de tierras e instrumentos, inútiles sin fuerza de trabajo para hacerlos productivos. Por ejemplo, en el caso de los siane de Nueva Guinea, la tierra era un bien colectivo y tan sólo circulaba entre las generaciones de un mismo clan patrilineal. Para que individuos o grupos extraños a un clan pudieran utilizar su tierra, era preciso que hubieran sido primero incorporados de cierta manera en el seno de ese clan por adopción, por la obtención de un estatuto de casi-agnados, etc. Los bienes preciosos, conchas, plumas de aves del paraíso, hachas ornamentales, eran igualmente propiedad colectiva del clan y circulaban como dones entre los grupos con ocasión de los matrimonios, las iniciaciones, los tratados de paz, las ceremonias religiosas, momentos críticos del mecanismo de reproducción de la vida social. Los bienes de subsistencia corrientes, batatas, etc., eran distribuidos en el seno del propio grupo en el consumo diario o dados a los otros en ceremonias públicas. Los bienes de subsistencia de lujo —sal, nueces de pandano, tabaco— eran propiedad individual y podían ser enajenados y redistribuidos individualmente por su propietario. No se podían cambiar bienes de subsistencia corrientes o de lujo por plumas de aves del paraíso y, *a fortiori*, por tierra.

Se captan en este caso los efectos diferenciales sobre la circulación de los productos de las condiciones de reproducción del propio modo de producción en sus instancias políticas, económicas e ideológicas. Demos algunos otros ejemplos: en el caso de los bosquimanos kung del desierto de Kalahari, la carne de la caza cobrada circula a través de repartos directos entre los cazadores, seguidos de una cadena de repartos y de dones recíprocos entre los que no participaron en la cacería. La carne es repartida por el posesor de la flecha envenenada que alcanzó primero al animal y lo mató. El posesor de la flecha envenenada no tiene por qué ser forzosamente el cazador que disparó esa flecha, porque los cazadores se prestan entre sí sus flechas, que están marcadas con señales para su reconocimiento. Cuando un cazador dispara una flecha que le han prestado, sabe de ese modo que va a atribuir el derecho de redistribuir la pieza cobrada al dueño de la flecha. El primer reparto se realiza entre los cazadores y el propietario de la flecha. La carne se distribuye cruda; posteriormente, los que la han recibido la redistribuyen por segunda vez entre sus parientes próximos y, en primer lugar, a sus suegros, a sus hijos y a sus esposas; se lleva a cabo un tercer reparto, pero esta vez con la carne cocida, siendo las cantidades redistribuidas cada vez más pequeñas. En total, un antílope puede ser repartido entre 60 y 100 individuos

al final de esta cadena de redistribuciones sucesivas. Y la distribución, que en sus primera etapas venía obligada por las relaciones de producción y parentesco, se convierte poco a poco en un don puro y simple. Entre los shoshones, cuando se realizan las grandes cacerías colectivas de antílopes y conejos, que requieren formas de cooperación complejas bajo la autoridad de un jefe de caza, este último distribuye luego las piezas cobradas. De nuevo, el modo de producción determina el modo de circulación de los productos y la identidad de los agentes de esa circulación. Claude Meillassoux ha demostrado igualmente, en el caso de los guros de la Costa de Marfil, que la cooperación agrícola se basaba en dos tipos de cooperación simple, la cooperación restringida de equipos de trabajo (*klala*) y la cooperación ampliada (*bo*), que funcionaban en el marco de la organización de linajes, de los segmentos de linaje reagrupados en el seno de una unidad de producción. La distribución de productos alimenticios durante la principal comida diaria, la de la tarde, se realizaba, no sobre la base de los equipos de trabajo, sino sobre la base de las comunidades de producción. Los miembros de estas últimas se dividían entonces en grupos basados en la edad y el sexo, y no en grupos por equipos de trabajo. «A través de ese mecanismo, bastante complicado, los productos alimenticios se redistribuyen entre el conjunto de los miembros de la comunidad, y de esta manera la comida colectiva constituye la culminación del proceso de cooperación agrícola: el trabajo indistinto de cada uno de los miembros se vuelve a encontrar en un producto común. Todos han mezclado su trabajo y todos participan del producto del trabajo de todos los demás» [13]. La distribución de esos productos alimenticios queda bajo el control, directo o indirecto, del más anciano de la comunidad. La producción del grupo se orienta hacia él; seguidamente vuelve en su mayor parte, si no en su totalidad, hacia los miembros de la comunidad. Por consiguiente, es en calidad de representante del linaje como el más anciano posee una posición privilegiada, tanto en la distribución de los medios de producción como en la distribución del producto.

A través de estos repartos y dones se expresan las obligaciones recíprocas entre los sexos, entre las generaciones, entre miembros productivos y miembros improductivos de la sociedad, entre parientes y entre aliados, y la existencia de esas

[13] Claude Meillassoux: *Antropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, Mouton, 1964, pp. 124-125.

formas de circulación directa implica que los productores guarden el control directo de sus productos y los utilicen según la estructura de sus relaciones sociales y las formas de cooperación y de competencia entre grupos e individuos que esas relaciones hacen posibles y necesarias. De este modo, el don puede ser otra forma de guerra: el potlatch de los indios kwakiutl descrito por Boas y analizado por Mauss constituye un célebre ejemplo de ello. Hélène Codere ha dedicado un extenso análisis al potlatch, al que los propios kwakiutl denominan una «guerra por medio de la propiedad» y que oponen a la «guerra con armas». Pero Hélène Codere ha demostrado igualmente que el carácter violentamente agonístico del potlatch era un fenómeno reciente, debido a la colonización europea. En su origen, un potlatch sólo lo podía dar un jefe y las gentes de su grupo local, que invitaban a otro jefe o a otros varios y a sus séquitos para anunciarles el cambio de estatuto de un individuo. El potlatch propiamente dicho consistía en la distribución formal de regalos por los anfitriones a sus invitados, y siempre estaba precedido por una fiesta. Los dones eran distribuidos por el jefe anfitrión en el nombre de la persona cuyo estatuto iba a ser modificado o establecido. Cuando dos individuos tenían idénticos derechos para heredar un mismo título, entraban en competición, dando cada uno de ellos un potlatch que combinaban con largas declaraciones para demostrar la legitimidad de sus pretensiones. La táctica consistía en dar más de lo que el rival podía o más de lo que podía devolver, y en hacerse ayudar por sus parientes o sus aliados para acumular la cantidad necesaria de riquezas, principalmente mantas, hechas en su origen de corteza de cedro, o de pieles de animales cosidas, y más tarde sustituidas por mantas compradas en las factorías comerciales de los balleneros. En algunos casos, esta escalada finalizaba en la destrucción ostensible de esos bienes y en la matanza de esclavos. Sin embargo, antes de la llegada de los blancos, la herencia de los estatutos desempeñaba un papel más importante que la acumulación de riquezas materiales, puesto que el potlatch sólo podía celebrarse entre jefes. Con la llegada de los blancos, la población experimentó un declive muy rápido debido a la propagación de enfermedades infecciosas: de 30.000 hacia 1835 se redujo a 3.000 a comienzos de siglo. Ahora bien, el número de títulos a distribuir no había cambiado, y era de 658 para el conjunto de 13 subdivisiones de los kwakiutl. Por otra parte, una inmensa acumulación de riquezas, debida al papel de intermediarios de los kwakiutl entre los blancos y las otras poblaciones indias y al hecho de que un elevado número de jóve-

nes estaban empleados en los balleneros, permitió a individuos que no hubieran tenido ninguna posibilidad en la antigua sociedad de entrar en el circuito del potlatch, reivindicar un título y destruir una parte de las riquezas acumuladas. Finalmente, el gobierno canadiense prohibió cualquier guerra e intervino de forma brutal tras el asesinato de un cautivo de guerra en el transcurso de una ceremonia de invierno. De este modo, lo que Boas describió e interpretó fue una especie de potlatch enloquecido y exacerbado en la competición. En su perspectiva, el potlatch era una especie de especulación bursátil, un préstamo a interés con una tasa usurera. Hay que subrayar el peligro que existe en utilizar categorías propias de una economía mercantil para analizar el potlatch. Mientras que en una economía de mercado es el deudor quien toma la iniciativa de la deuda, en el potlatch es el acreedor el que da el primer paso, al forzar a su rival a aceptar sus dones. Además, el motivo principal del potlatch no es la acumulación de riquezas materiales, sino la búsqueda de prestigio honorífico y de un estatuto político. Mauss, en su teoría del don sólo ha tenido en cuenta las ceremonias en las que se expresaban rivalidades de intereses. Intentó explicar el don como un fenómeno que expresaba la estructura en su conjunto de la sociedad kwakiutl, y en esas circunstancias elaboró el concepto de «fenómeno social total», aunque buscó en la teoría de la mana, es decir, en la teoría indígena de la existencia, en los propios objetos, de una fuerza mágica, la razón que obligaba a un individuo a dar o a devolver un objeto: «¿Qué fuerza puede existir en la cosa que se da para hacer que el beneficiario la devuelva?» En realidad, el objeto dado o recibido no adquiere esa fuerza y ese carácter precioso más que por sus funciones en el proceso de reproducción de la sociedad y de su modo de producción, puesto que, a través del potlatch, se realizaba la redistribución entre los miembros de la comunidad de una serie, *siempre la misma*, de títulos, de derechos de control sobre los lugares más fecundos de pesca, de caza, de recolección, sobre los embalses, y de una serie de obligaciones frente a los grupos de parentesco y de los poblados. En definitiva, lo importante para comprender el potlatch consiste en ver que no era un mecanismo mediante el cual *se creaban* nuevas relaciones sociales, sino un mecanismo por el que se reproducían las estructuras tradicionales de la sociedad. Si se comparan los numerosos modos de jerarquía y de circulación de los bienes en las sociedades sin clases y en las primeras formas de sociedades de clases, puede percibirse una especie de desplazamiento del centro estratégico de la competi-

ción social del campo de la distribución de los elementos más valorados del producto social —plumas, conchas, objetos preciosos diversos— hacia el campo de la distribución de los factores de la producción entre los miembros de la sociedad, sin que la competición por la distribución de objetos preciosos cese de desempeñar un papel importante.

Tras esta ojeada, que no pretende agotar el inventario de las formas no mercantiles de circulación de bienes, pasaremos revista a algunas de sus formas. Hay que distinguir las formas simples de circulación de mercancías, con o sin moneda, y las formas capitalistas de circulación de mercancías. Cuando se han producido bienes para el intercambio y se canjean según tasas convenidas, tenemos formas de trueque, es decir, de circulación simple de mercancías, sin moneda. Entre los trobriands, Malinowski ha descrito un canje regular de pescado por ñame entre las poblaciones costeras y las poblaciones agrícolas del interior de la isla. Este canje, llamado «wasi», era practicado a tasa fija, o por lo menos a tasas que variaban normal y regularmente según las estaciones, a veces con excepciones debidas a la abundancia o a la escasez de uno de los recursos canjeados.

Junto a estas formas de trueque, existen formas de circulación simple con moneda. Cuando, entre todos los bienes canjeados, uno de ellos se especializa en la función de equivalente general de todos los restantes, funciona entonces como moneda; independientemente de la naturaleza material de ese bien —cacao o telas entre los aztecas, ganado en la antigüedad o entre los ganaderos nómadas, oro y plata, etc.—, la función en todos los casos es siempre la misma. Hay que distinguir dos tipos de canje con moneda. En primer lugar, el canje cuya finalidad es la satisfacción de las necesidades y en el cual el dinero se utiliza como simple medio de circulación entre mercancías. El productor de una mercancía M_1 la vende y, con el dinero obtenido, compra la mercancía M_2, que no produce por sí mismo. El cambio no está orientado hacia la obtención de un beneficio, y el dinero sólo funciona como medio de circulación de las mercancías y no como capital. Por el contrario, cuando en un mercado alguien se presenta con dinero para comprar mercancías y revenderlas para obtener un beneficio, nos encontramos ante una circulación de la moneda como capital. Puede aparecer una categoría profesional especializada que tiene por función comprar y vender bienes, ya sea en el interior de una comunidad, ya sea entre comunidades. La forma más antigua de capital es el capital mercantil, y esta forma puede encontrarse en el seno de los modos de producción más diferentes: modos

de producción de tipo «asiático», modo de producción esclavista, modo de producción feudal, capitalista, etc. En la sociedad azteca, por ejemplo, el comercio estaba enormemente desarrollado; una intensa circulación de productos entre las tierras altas de maíz y las tierras bajas de la costa, tropicales y mucho más ricas, que producían cacao, algodón, plumas de aves para los adornos, daba lugar a las actividades de una clase especializada de mercaderes: los pochteca. Estos últimos transportaban las mercancías que les confiaban los reyes y los nobles y las negociaban en los mercados de Yucatán o del golfo de México. Estos comerciantes eran juzgados severamente si hacían ostentación de riquezas y de gloria, y se esperaba de ellos un comportamiento «humilde», pero estaban dispensados del servicio personal y de la participación en las obras públicas, organizadas por el Estado. Actualmente, múltiples análisis de los mercados africanos, meso-americanos y asiáticos permiten comenzar a distinguir varios tipos de mercado. Se denominan mercados sectoriales a aquellos que permiten a productores de bienes complementarios canjearlos en un mercado regional. Sobre esta base se desarrollan redes de mercado, que se celebran todos los días sucesivamente o cada dos días en un sitio diferente cada vez, permitiendo de este modo la integración de grupos complementarios de productores en el seno de una sola región económica, como era el caso de los mercados rurales en la China tradicional. A estos mercados se oponen los mercados que relacionan los productores locales con una economía nacional y, a través de ella, con el mercado mundial.

Aquí la antropología económica se encuentra con los problemas clásicos de la economía política: el problema de la formación de los precios en un mercado regional, el papel del regateo, la diferenciación étnica entre comerciantes y consumidores o productores (mercaderes chinos en Asia, sirio-libaneses en Africa, ladinos en Meso-América, etc.). La dificultad teórica consiste, una vez más, en evitar proyectar sobre todos los tipos de mercado, y más allá de las formas mercantiles de circulación de bienes, es decir, sobre las formas no mercantiles, categorías sacadas de la economía capitalista de mercado. Desgraciadamente, es lo que sucede con algunos autores como Salisbury, que se consideran vinculados a la escuela formalista en antropología económica.

Una de las cuestiones críticas de esta discusión es lo que se llama el análisis de las «monedas primitivas». Posteriormente a Boas y a Malinowski se han descubierto múltiples sociedades preocupadas por acumular bienes preciosos, adornos de plumas, perlas, dientes de cerdo, de delfín, etc., y transformarlos en un «fondo de poder», según la expresión de Malinowski, en un medio de acceder a las funciones y a los estatutos más valorados en el seno de esas sociedades. En apariencia, esos bienes preciosos parecían desempeñar el papel de nuestra moneda, pero pronto se hizo evidente que esas monedas primitivas se cambiaban en raras ocasiones, o a veces nunca, por trabajo, tierras, etc., y que su acumulación no implicaba un desarrollo general de las fuerzas productivas, como ocurre con la acumulación del capital en las sociedades mercantiles capitalistas, sino que más bien implicaba formas de atesoramiento, etcétera.

Objetos para exhibir, para dar o para redistribuir con el fin de crear una relación social (casamiento, ingreso en una sociedad secreta, alianza política entre tribus), para borrar una ruptura en las relaciones sociales (ofrenda a los antepasados, indemnización por asesinato u ofensa), para simbolizar una posición social superior (potlatch), los objetos preciosos de las sociedades primitivas no eran, pues, capital, y raramente funcionaban en el interior de esas sociedades como moneda. Funcionaban, sobre todo, como medio de *intercambio social*, de valor simbólico múltiple y complejo, pero de uso y de circulación encerrados en los límites determinados por la propia estructura de las relaciones sociales de producción y de poder. No obstante, generalmente se olvida que todos esos objetos preciosos eran, o bien fabricados, o bien obtenidos a costa de un enorme trabajo o de compensaciones muy importantes en productos raros y poseían, por consiguiente, a partir del momento en que se los trocaba, un valor de cambio. En Malaita, por ejemplo, las brazadas de monedas de perlas blancas provenían de los kwaio, que las exportaban a sus vecinos. Un individuo no podía recolectar entre los arrecifes, pulir y agujerear más de dos brazadas de perlas al mes como máximo, etc. De manera general, en el interior de Africa, de Asia, de Nueva Guinea, circulaban cauris que provenían de orillas remotas, por ejemplo de la India, y que eran adquiridas mediante el canje de productos locales raros. Por tanto, a la entrada o a la salida de cada una de esas sociedades, esos objetos preciosos adoptaban provisionalmente la forma de mercancías, trocadas a tasas fijas o relativamente poco fluctuantes en el interior de cada sociedad; la mayoría de las veces circulaban, no como mercancías, sino como objetos para dar o distribuir en el proceso de la vida social, de las relaciones de producción, del parentesco o del poder. Por tanto, muy frecuentemente, los objetos preciosos que encontramos en las sociedades primiti-

vas son de una doble naturaleza, a la vez objetos para dar y moneda, según que sean trocados entre los grupos o circulen en su seno, etc. Funcionan como mercancía si es necesario importarlos o si son producidos para la exportación. También funcionan como objetos de prestigio, objetos de intercambio social, cuando circulan en el interior de un grupo por el mecanismo de los dones y otras formas de redistribución. De esas diversas funciones, en general es la función de objeto de intercambio social la que predomina, y esto expresa el predominio de las relaciones de producción no-mercantiles en el funcionamiento del modo de producción de la sociedad en la que esos objetos circulan. Hay que precisar que no basta que un objeto precioso circule como mercancía para que se convierta en moneda; hace falta además una condición suplementaria: que sea posible intercambiarlo por *varias* mercancías de tipo diferente. Por ejemplo, entre los baruya de Nueva Guinea, la sal era una moneda en la medida en que era producida para el canje y cambiada por medios de producción —hachas de piedra, armas, arcos, flechas—, por medios de subsistencia, como los cerdos; por bienes de prestigio: conchas, plumas de aves del paraíso y, en determinados casos, servía de prestación por los servicios de los chamanes, etcétera.

Habría que acabar este sumario recorrido por los campos de la antropología económica con un estudio de las formas de consumo según los diferentes tipos de sociedades y modos de producción. Sobre este aspecto, existen pocos trabajos o, al menos, pocos trabajos profundos. No nos referimos en este caso al análisis de las formas de consumo productivo que están implicadas en los diversos procesos de producción, pues esos aspectos fueron abordados cuando analizamos lo que se entiende por modo de producción y modo de reproducción. Lo que habría que analizar aquí es el consumo que mantiene y renueva la existencia (y la fuerza de trabajo) de los miembros de una sociedad. Existen en ese caso dificultades específicas que exigen tener en cuenta teóricamente toda la configuración y todas las instancias de una sociedad determinada. ¿Por qué determinados pueblos consumen la leche, pero no la carne de su ganado, y otros, en cambio, la carne, pero no la leche? Estas cuestiones remiten a su vez a estudios más precisos sobre las condiciones exactas de la reproducción de un rebaño de animales domésticos, por ejemplo. En determinadas sociedades, y sobre la base de técnicas de cría, el crecimiento natural del rebaño es muy bajo, y tanto veterinarios como zoólogos han constatado que no se podía matar y consumir muchas cabezas

sin comprometer la reproducción del rebaño. Este sería uno de los motivos por los que esas sociedades se contentan con la leche y dan prioridad al consumo de leche sobre el de carne. Pero existen factores religiosos, ideológicos, que intervienen igualmente en la elección de la leche, como es el caso de los todas de la India, estudiados a comienzos de siglo por Rivers. En el estado actual de la teoría es difícil dar una explicación completa de estos hechos. Ya los economistas clásicos y Marx reconocían la importancia de este elemento «moral e histórico» en la determinación de las necesidades «socialmente necesarias» de los trabajadores según su nacionalidad: irlandeses, franceses, griegos, etc., y en la determinación, por consiguiente, del salario y del coste de la fuerza de trabajo.

* * *

Ahora podemos concluir. A lo largo de todo este texto hemos dejado sin respuesta una pregunta que nos habíamos planteado desde el comienzo: ¿cuál es el campo de análisis de la antropología económica?, pregunta que no sólo se plantea la antropología económica, sino toda la ciencia antropológica. Ahora bien, nuestro texto contiene ya implícita la respuesta: no existe principio teórico, axioma de cierre de la antropología, porque una auténtica ciencia del hombre no puede ser sino comparada y sólo puede ser una ciencia de la historia del hombre. Entiéndase bien: en su práctica, la antropología ha nacido del descubrimiento del mundo no occidental por Europa y del desarrollo colonialista europeo desde sus primeras formas, contemporáneas del nacimiento del capitalismo, hasta el imperialismo mundial del siglo XX. En la práctica, el campo de análisis de la antropología se ha ido poblando poco a poco con todas las sociedades sin clases y sociedades de clases no occidentales que descubría el Occidente en su expansión mundial, y que el historiador abandonaba al antropólogo desde el momento en que esas sociedades no ofrecían archivos escritos para reconstituir su historia pasada. A partir de esta situación de hecho, algunos antropólogos han pretendido restringir la antropología al estudio de las sociedades primitivas y campesinas, mientras que otros protestaban contra esta restricción y pretendían que la antropología tratara todas las sociedades y mantuviera su proyecto de compararlas todas. También se hacía preciso que términos tan vagos como «primitivos» y «campesinos» quedaran definidos. Los intentos más originales son los de Marshall Sahlins y Eric Wolf. Para estos autores, las sociedades primi-

tivas son aquellas en las que no existe explotación del hombre por el hombre y las sociedades campesinas son aquellas en las que los agricultores aseguran la subsistencia de la sociedad y de las clases dominantes, constituyendo, por tanto, una clase explotada. Un primitivo es un agricultor libre, un campesino es un agricultor explotado. Bajo esta forma aproximativa, los autores se sumaban a la división marxista entre sociedades sin clases y sociedades de clases. Pero, al mismo tiempo, la idea de que en el seno de la sociedades sin clases no existe la explotación del hombre por el hombre queda desmentida por los hechos. En las sociedades sin clases existen múltiples formas de desigualdad: desigualdad entre el hombre y la mujer, desigualdad entre las generaciones en la producción y en el control de la reproducción de la sociedad y del modo de producción. Una sociedad de clases existe cuando un conjunto de individuos que no participan en la producción subsiste gracias al trabajo de los productores directos, y al mismo tiempo controla los medios de producción esenciales: la tierra, el ganado, etc. Daniel Thorner ha intentado asimismo definir un concepto de economía campesina, pero sólo ha logrado enunciar algunas determinaciones comunes a todas las sociedades cuya producción está basada en la agricultura, en las que existe una oposición entre ciudad y campo y que están sometidas a un poder público organizado. Tales determinaciones comunes no constituyen un conocimiento real, son, todo lo más, como indicaba Marx en relación con las categorías generales de la economía, abstracciones que evitan la repetición. En definitiva, el objeto mismo de la antropología económica nunca se nos da por adelantado, porque lo económico nunca se nos da como tal, al nivel de la simple aprehensión empírica de los hechos. Aquello que constituye lo económico debe ser reconstruido teóricamente para cada modo de producción determinado. Según el modo de producción de que se trate, el antropólogo descubre que relaciones de producción que en el marco del modo de producción capitalista no funcionan directamente en el proceso de producción, funcionan, en cambio, como relaciones de producción y como condiciones de reproducción del proceso de producción en el marco de modos de producción no capitalistas. En determinados casos son las relaciones de parentesco las que desempeñan ese papel; en otros, como en el ejemplo inca o en el ejemplo azteca, son las relaciones político-religiosas las que aseguran directamente las condiciones de reproducción del modo de producción. La tarea teórica del antropólogo consiste, primero, en reconocer esas dominaciones y no negarlas o pretender reducirlas a simples efectos de un determinismo universal. Pero su tarea principal consiste en explicar por medio de qué determinación económica específica una determinada estructura no económica recibe la función de desempeñar un papel directo en la producción y en las condiciones de reproducción de un determinado modo de producción. La antropología económica concebida en esta perspectiva existe, y al mismo tiempo no existe. No puede existir como simple análisis de los procesos de organización del trabajo en las sociedades que estudia el antropólogo. No puede llevar a cabo su tarea más que construyendo tanto la teoría del parentesco, de lo ideológico, de lo político como la de lo económico en el seno de los diversos modos de producción. Lo que nos ha enseñado la antropología es a reconocer la inmensa variedad de los diferentes modos de producción y de las diferentes formas de sociedad que existen bajo la rúbrica de «sociedades primitivas o sociedades campesinas». Las sociedades sin clases están tan diversificadas en sus modos de producción como las sociedades de clases, entre las que se dan modos de producción tan diferentes como el modo de producción asiático, el modo de producción feudal, el modo de producción esclavista, el modo de producción capitalista, etc. La noción de un estadio homogéneo y poco diferenciado, bautizado «comunismo primitivo», a través del cual habrían pasado todas las sociedades, no resiste al examen. Ya hemos visto, por el simple examen de los modos de producción basados en la caza, todas las diferencias que existen en la organización de la producción y de la sociedad entre los esquimales, los shoshones, los aborígenes australianos y, naturalmente, los kwakiutl que, aun dependiendo para su subsistencia de la caza, de la pesca y de la recolección, conocen una estratificación social compleja donde figuran una aristocracia hereditaria, gente común libre y esclavos. El dilema entre antropología e historia, o la oposición de la antropología a la historia constituye un falso problema. Porque trata con prioridad del funcionamiento de sociedades sin clases y de sociedades de clases precapitalistas, y porque pretende ser una teoría de las transformaciones de las funciones, de las formas, del papel de las estructuras de la vida social en el marco de determinados modos de producción y sobre sus bases, la antropología se encuentra en la vanguardia de las ciencias que, precisamente, pueden explicar ese hecho fundamental de la historia humana que fue la aparición de las sociedades de clases y la desaparición progresiva de todas las sociedades sin clases que constituyeron las primeras formas de la vida humana. Ahora

sabemos, gracias a los trabajos de la arqueología, de la botánica, de la zoología comparadas e históricas, que las primeras sociedades de clases nacieron tras un largo desarrollo de la domesticación de las plantas y de los animales que permitió la constitución de modos de producción basados en la agricultura y la ganadería. La ganadería no es una forma de producción más antigua que la agricultura: ganadería y agricultura son contemporáneas, y la arqueología nos demuestra que, frecuentemente, son las mismas sociedades prehistóricas las que se escindieron en grupos pastores y grupos agricultores. La agricultura debió desarrollarse antes de que los nómadas pudieran invadir las estepas y continuar un modo de producción especializado en la cría de ganado. Las condiciones de aparición de las sociedades de clases y del Estado, de una vida urbana opuesta a una vida rural, fueron el fruto de una larguísima evolución neolítica. El término «revolución neolítica» empleado hace algunos años, actualmente es criticado por los arqueólogos que, en parte, han podido reconstruir los procesos de aparición de la agricultura en el Antiguo y en el Nuevo Mundo. Hubieron de transcurrir varios milenios, tras la aparición del maíz, para que aparecieran las primeras aldeas sedentarias en Meso-América, y varios milenios más para que la existencia de ciudades y de Estados se manifestara en las secuencias arqueológicas. El concepto de «revolución neolítica», en la medida en que implica la idea de una explosión de las estructuras sociales, de una transformación brutalmente acelerada de las formas de producción y de existencia, no puede sostenerse ante los descubrimientos contemporáneos. En definitiva, la antropología, en un plano teórico, permite no solamente analizar las sociedades vivas, sino también reconstituir los eslabones de la evolución de la historia, evolución múltiple, y no evolución multilineal. En la noción de «multilinealidad» subsiste la noción de linealidad, de continuidad del proceso de desarrollo. La historia no evoluciona a la manera de un germen que se desarrolla, puesto que un nuevo modo de producción no está totalmente en embrión en el antiguo que le precede. Existe discontinuidad en la historia, y la historia precapitalista es la de los múltiples desarrollos locales y la de la constitución de nuevos puntos de partida para nuevas evoluciones. No obstante, sería desconocer gravemente el alcance de la antropología si se la considerase únicamente como un medio de reconstituir teóricamente las formas pasadas de la existencia y del desarrollo social de la humanidad. La antropología trata primero y ante todo de las sociedades que viven actualmente en Africa, en Asia, en América y en Oceanía,

y que están consideradas como sociedades «atrasadas», pertenecientes al llamado mundo «subdesarrollado». Al mismo tiempo, desde hace tres siglos esas sociedades ven sus propios modos de producción y sus organizaciones sociales despedazados y eliminados por la dominación del modo de producción capitalista y la penetración general de la economía mercantil. A partir del momento en que esas sociedades sólo pueden sobrevivir intentando tomar de nuevo las riendas de su propia historia, esforzándose en contar consigo mismas y en sacar fuerzas de su propia sustancia, la antropología puede servir para reconocer mejor la forma original de los signos del futuro. Finalmente, de nuestro análisis se pueden extraer los contornos de una metodología de la investigación de campo y, al mismo tiempo, una metodología de la elaboración teórica de los datos tomados sobre el terreno. El punto de partida de ambos métodos es el mismo; el análisis no parte del individuo ni tampoco de la sociedad comprendida como un sujeto, como hacía la escuela sociológica de Durkheim: «Considerar a la sociedad como un sujeto único es considerarla desde un punto de vista falso, especulativo.» El punto de partida, por consiguiente, no puede ser otro que el estudio de las relaciones sociales, de las que el individuo no es sino el soporte.

BIBLIOGRAFIA: LIBROS DE REFERENCIA SOBRE ANTROPOLOGIA ECONOMICA

ADAMS, Robert Mc: *Evolution of urban society*, Weidenfeld and Nicholson, Londres, 1966.

BAILEY, F. G.: *Caste and the Economic Frontier*, Manchester University Press, 1959.

BELSHAW, Ciril S.: *Traditional Exchange and Modern Markets*, Prentice Hall, 1965.

BOHANNAN, Paul, y DALTON, George: *Markets in Africa. Eight subsistence economies in transition*, Doubleday, Nueva York, 1965.

BROOKFIELD, H. C. ed: *Pacific Market-Places*, Australian National University Press, Canberra, 1969.

Cahiers Vilfredo Pareto, núm. 21, 1970. Libraire Droz, Génova (Monnaie primitive).

CARRASCO, Pedro: *Land and Polity in Tibet*, University of Washington Press, 1959.

CHAYANOV, A. V.: *The Theory of Peasant economy*, D. Thorner, B. Kerblay, R. E. F. Smith ed., Homewood, 1966.

CURWEN, E. Cecil, y HATT, Gudmund: *Plough and Pasture. The early history of farming*, Collier Books, Nueva York, 1961.

DALTON, George ed.: *Tribal and Peasant Economies: Readings in Economic Anthropology*, The Natural History Press, Nueva York, 1967.

—, *Primitive, Archaic and Modern Economies Essays of Karl Polanyi*, Doubleday, Nueva York, 1968.
EINZIG, Paul: *Primitive Money in its ethnological, historical and economic aspects*, Eyre and Spottiswoode, 1951.
EPSTEIN, T. Scarlett: *Capitalism, Primitive and Modern. Some aspects of Tolai Economic Growth*, Introducción de R. Firth. Australian National University Press, Canberra, 1962.
Etudes Rurales, número especial 27-38-39, enero-septiembre de 1970.
FIRTH, Raymond: *Economics of the New Zealand Maori*, R. E. Owen, Government Printer, Wellington, Nueva Zelanda, 1959.
—, *Primitive Polynesian Economy*, Routledge, 1965.
—, *Themes in Economic Anthropology*, Tavitstock Publications, 1967.
FORDE, C. Daryll: *Habitat, Economy and Society*, University Paperbacks, Methuen, Londres, 1934 (reimprimido en 1963).
GABEL, Greighton: *Analysis of prehistoric economic patterns*, Holt, Rinehart and Winston, 1967.
GITLOW, Abraham L.: *Economics of the Mount Hagen Tribes*, Nueva Guinea, University of Washington Press, 1966.
GODELIER, Maurice: *Rationalité et irrationalité en économie*, François Maspero, París, 1966. (Existe versión castellana titulada *Racionalidad e irracionalidad en la economía*, Siglo XXI, México, 1967.)
HERSKOVITS, Melville J.: *Economic Anthropology*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1960.
HOBHOUSE, L. T.; WHEELER, G. C., y GINSBERG, M.: *The material culture and social institutions of the simpler peoples. An essay in correlation*, Routledge and Kegan Paul, Nueva York, 1965.
LECLAIR, Edward E., y SCHNEIDER, Harold (editores): *Economic Anthropology. Readings in Theory and Analysis*, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, 1967.
LEE, Richard B., y DEVORE, Irven (editores): *Man the hunter the first intensive survey of a single, crucial state of human development. Man's once universal hunting way of life*, Aldine Publishing Company, Chicago, 1968.
LEWIS, Oscar: *Life in a Mexican village: Tepoztlan restudied*, University of Illinois Press, 1963.
MALINOWSKI, B.: *Les argonautes du Pacifique occidental. L'espèce humaine*, N. R. F., París, 1963.
MARX Karl, y ENGELS, Frederich: *Sur les Sociétés Précapitalistes*, Editions Sociales, 1970. Introducción de Maurice Godelier. (Existe una versión reducida en castellano editada por Estela que incluye íntegra la Introducción de M. G., Barcelona, 1971, con el título de *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*.)
MAUSS, Marcel: *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, 1950 (cuarta edición ampliada de 1968).
—, *Oeuvres*. Les Editions de Minuit, París, 1969.
Volumen 1.—«Les fonctions sociales du sacré».
Volumen 2.—«Représentations collectives et diversité des civilisations».
Volumen 3.—«Cohésion sociale et divisions de la sociologie».
MEILLASSOUX, C.: *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, Mouton, 1964.
MORGAN, Lewis: *Ancient Society*, Reedición Meridian Books, 1963. Introducción y notas de Eleanor Leacock. (Existe una versión castellana publicada por Editorial Ayuso, Madrid, 1970.)
NADEL, S. F.: *Byzance Noire. Le royaume des Nupe du Nigéria*, François Maspero, 1971.

NASH, Manning: *Primitive and peasant economic systems*, Chandler Publishing Company, 1966.
PALMADE, Guy: *L'Economique et les Sciences Humaines*, 2 vols, Dunod, 1967.
PARSONS, Talcott: *The Structure of Social Action*, Free Press, Nueva York, 1949. Existe una versión castellana, *Estructura de la acción social*. Ediciones Guadarrama, 1969.
—, y SMELSER, Neil J. (eds): *Economy and Society. A study in the integration of economic and social theory*, Routledge and Kegan Paul, tercera edición, 1964.
POLANYI, Karl: *The great transformation. The political and economic origins of our time*, Beacon Paperback, 1957.
—; ARENSBERG, Conrad M., y PEARSON, Harry W. (eds.): *Trade and Market in the Early Empires*, The Free Press, Glencoe, 1957.
POSPISIL, Leopold: *Kapauku Papuan Economy*, Department of Anthropology, Yale University, New Haven, 1963.
SAHLINS, Marshall: *Tribes Men*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1968.
SCHUMPETER, Joseph: *History of Economic Analysis*, Nueva York-Oxford, 1954. (Existe versión castellana editada por Ariel, Barcelona, 1972.)
SERVICE, Elman R.: *The Hunters*, Prentice Hall, 1966.
SINGH UBEROI, J. P.: *Politics of the Kula ring. An analysis of the findings of Bronislaw Malinowski*, Manchester University Press, 1962.
TAX, Sol: *Penny capitalism: A Guatemalan Indian Economy*, Smithsonian Institute, Institute of Social Anthropology, Washington, 1953.
TERRAY, E.: *Le marxisme devant les sociétés «primitives»*, François Maspero, París, 1969.
THOMAS William L., Jr. (ed.): *Man's role in changing the face of the earth*, An international symposium under the co-chairmanship of Carl O. Sauer, Marston Bates, Lewis Mumford. The University of Chicago Press, 1956.
THOMSON, Donald F.: *Economic structure and the ceremonial exchange cycle in Arnhem Land*, Macmillan, Melbourne, 1949.
UCKO, P. J., y DIMBLEBY, G. W.: *The Domestication and Exploitation of Plants and Animals*, Aldine, 1970.
UDY, S. H., Jr.: *Organization of work. A comparative analysis of production among nonindustrial peoples*, Introducción de George P. Murdock, H. R. A. F. Pres, New Haven, 1959.
VAYDA, Andrew P. (ed.): *Environment and cultural behavior*, The Natural History Press, Nueva York, 1969.
VEBLEN, Thorstein: *Théorie de la classe de loisir*. Precedido del texto titulado «Avez-vous lu Veblen?», de Raymond Aron. N. R. F. Gallimard, París, 1970. (Existe una versión castellana con el título *Teoría de la clase ociosa*, F. C. E., México, 1970.)
WEBER, Max: *General Economic History*, Collier Books, 1961.
WHARTON, Clifton, R., Jr. (ed.): *Subsistence, Agriculture and Economic Development*, Aldine Publishing Company, Chicago, 1965.
WOLF, Eric R.: *Peasants*, Prentice Hall, 1966.
WILHERT, Johannes: *The evolution of horticultural systems*, Editorial Sucre, Caracas, 1961.

III. ECONOMIAS Y SOCIEDADES: ENFOQUES FUNCIONALISTA, ESTRUCTURALISTA Y MARXISTA *

¿Cómo analizar las condiciones de aparición y los efectos sobre la lógica profunda del funcionamiento y de la evolución de las sociedades, de las relaciones que los hombres entablan entre sí en la producción de las condiciones materiales de su existencia? Con ello abordamos el tema principal de la primera parte de esta exposición, pero sabiendo ahora en qué campo de análisis teórico se nos plantea, es decir, en el campo de la antropología tal y como se ha constituido históricamente como el campo, mal unificado y peor delimitado, de estudios de dos fragmentos de la historia humana, las sociedades sin clases y las sociedades «campesinas». Hemos visto cómo la noción de causalidad estructural de la economía constituye el centro del debate. Vamos a retomarlo brevemente, evocando las formas en que lo abordan funcionalistas, estructuralistas y marxistas.

Aunque Malinowski, Firth, Evans-Pritchard, Nadel hayan sido precursores magistrales en el campo del estudio de la economía de las sociedades de Oceanía y de Africa, la mayor parte de los funcionalistas no han seguido el consejo de Firth, quien continuamente insistió en la necesidad de analizar con rigor las bases económicas de esas sociedades, porque «la estructura social... depende estrechamente de las relaciones económicas específicas que nacen del control de los recursos», y de este modo se hacía posible una «comprensión más profunda de las estructuras sociales que existen en el seno de las comunidades que estudia el antropólogo» [1]. En cambio, como subraya con énfasis Robert McNetting, entre los funcionalistas:

Estaba muy extendida la creencia de que la clave de la unidad magnífica y compleja de la sociedad residía en su estructura, y de que ésta se basaba en las relaciones de parentesco y

* Este texto es un extracto de un informe presentado en el Séminaire Intérnational dedicado al tema: «La unidad del hombre, invariantes biológicos y universales culturales», organizado por la Fondation Royaumont bajo el patrocinio del Centre Intérnational d'Etudes Bio-anthropologiques (CIEBAF).

[1] R. Firth: *Primitive Polynesian Economy*, p. 14.

matrimonio y en las relaciones políticas... Ahí se encontraban, escondidas, pero accesibles al descubrimiento, sutiles simetrías, complejas redes, mientras que las actividades de subsistencia eran consideradas como realidades simples, indiferenciadas, que se repetían de la misma y aburrida manera en cualquier lugar en que se las encontrara» [2].

En la práctica, esta actitud teórica dio lugar a la producción de análisis minuciosos y, frecuentemente, profundos de las relaciones de parentesco o de las relaciones político-ideológicas, mientras que la economía de numerosas sociedades se estudiaba de manera «ecléctica» [3], perfectamente ilustrada en la obra, de compilación más que de síntesis, de Melville Herskovits, *The Economic Life of Primitive Peoples* (1940) [4]. Pero hay que percatarse de que ese menosprecio o ese eclecticismo, con sus consecuencias teóricas, podían, en cierta medida, parecer justificados por los hechos, pues es cierto que, en numerosas sociedades precapitalistas, las relaciones de parentesco o las relaciones político-religiosas parecían «dominar» su funcionamiento y controlar la reproducción de su modo de producción, ya fuera el parentesco, en el caso de los nuer, o lo político-religioso en el caso de los aztecas o de los incas.

Muchos vieron en el hecho de estos predominios la prueba de que la economía apenas había determinado el funcionamiento y la evolución de las sociedades precapitalistas no occidentales, y, por tanto, había desempeñado tan sólo un papel menor en la historia de la humanidad. Llevando hasta el límite ese razonamiento, algunos afirmaron, como Warner, apoyándose en el caso de los murngin de Australia, que parecía que ésta y otras sociedades careciesen por completo de estructura económica, porque no podían descubrir una que existiera *separadamente* de las relaciones de parentesco; estas últimas funcionaban, pues, como «institución general», según la afortunada expresión de Evans-Pritchard. En realidad, todo el problema está ahí, en el hecho de que los antropólogos funcionalistas y, frecuentemente también, los que se pretenden marxistas, de forma espontánea y acientífica, no conciben que las relaciones de producción puedan existir si no es bajo una forma que las distinga

[2] Robert McNetting: *The Ecological approach in Cultural Study. A McCaleb module in Anthropology*, 1971.

[3] R. Firth: *Economics of the New Zealand*, Owen, Wellington, 1959, página 32.

[4] M. J. Herskovits.

y las separe de otras relaciones sociales, como sucede en el caso de las relaciones de producción en el seno del modo de producción capitalista.

Por consiguiente, nadie podrá asombrarse de que, inspirados por semejante concepción acientífica y apriorística de las relaciones de producción, muchos antropólogos lleven a cabo de forma desequilibrada e insuficiente el análisis de las bases económicas de las sociedades que estudian. En efecto, la economía se reduce, desde su punto de vista, a lo que resulta directamente visible como tal; ahora bien, habida cuenta de que una parte de las relaciones de producción se disimula en el funcionamiento de las relaciones de parentesco y de las relaciones político-religiosas, el estudio de la economía se reduce al estudio de la organización del trabajo en la producción de los medios de subsistencia y a las reglas de propiedad, al que a veces se añade, para redondear, el estudio de la tecnología, aunque esta última, *stricto sensu*, no pertenece a la economía.

Las piezas faltantes del modo de producción, sus partes invisibles, sólo pueden entonces estudiarse indirectamente cuando el antropólogo analiza las diversas funciones de las relaciones de parentesco y de las relaciones político-religiosas, al menos si su análisis del parentesco no se limita al estudio de la terminología de parentesco y de las reglas del matrimonio, de la residencia y de la filiación. Esto demuestra que la concepción misma, ideológica y empirista, de las relaciones de producción empobrece, atomiza y falsea el análisis de la economía, por una parte, pero, por otra, falsea necesariamente y por idénticas razones el análisis del parentesco, de la política y de la religión. La práctica teórica, en su conjunto y en cada uno de sus diferentes niveles, queda investida y subvertida por los efectos de esos presupuestos ideológicos empiristas. Desde el instante en que la economía era confrontada, bien al parentesco, bien a la religión o a las formas de poder como a otras tantas variables radicalmente exteriores a ella misma, en modo alguno nos podemos asombrar de que la investigación estadística de correlaciones positivas entre economía y estructuras sociales o entre la evolución de los modos de producción y la evolución de las sociedades haya culminado en un fracaso y en la reafirmación , por G. P. Murdock, «contra los evolucionistas, de que no existe secuencia inevitable de formas sociales ni asociación necesaria entre reglas particulares de residencia o de descendencia, tipos particulares de grupos o de terminologías de

parentesco y niveles particulares de cultura, tipos de economía, formas de gobierno o estrucuras de clase» [5].

Así pues, aunque actualmente algunos de los discípulos de Murdock, partiendo de una muestra más amplia de 577 sociedades en lugar de 250, y gracias a un análisis multifactorial, descubran correlaciones significativas entre evolución de los modos de producción y aparición de determinados sistemas de parentesco [6], la práctica empirista de los antropólogos ha consolidado hasta ahora la idea, común desde el comienzo del siglo XX, de que la historia no es más que «la sucesión de los acontecimientos *accidentales* que han hecho de una sociedad lo que es», tesis cuya evidente exageración ha hecho rebelarse a hombres como Evans-Pritchard, que, sin embargo, aceptan en lo esencial las tesis funcionalistas [7].

En realidad, el funcionalismo viene a completar y, hasta cierto punto, a contradecir al empirismo, ya que, si para este último las estructuras sociales se confunden con las relaciones sociales visibles y si esas relaciones visibles son aprehendidas como variables exteriores las unas a las otras y sin vínculo estadísticamente significativo, ¿cómo puede existir una sociedad, es decir, un todo que exista y se reproduzca como tal? El funcionalismo supone entonces que las diversas relaciones sociales visibles en el seno de una sociedad forman un sistema, es decir, que existe entre ellas una interdependencia funcional que les permite existir como un todo «integrado» que tiende a reproducirse como tal, como una sociedad. Y el hecho de que ciertas partes de ese todo tengan como función «integrar» a las otras partes en un solo todo es la razón de que subsistemas

[5] G. P. Murdock: *Social Structure*, Mac Millan Company, 1949, p. 200.

[6] Harold E. Driver y Karl F. Schuessler: «Correlational Analysis of Murdock's 1957 Ethnographic sample», en *American Anthropologist*, 1967, volumen 69, núm. 3. «For the world as a whole, it is apparent that descent has shifted from matrilineal to patrilineal (sometimes with a bilateral stage in between) more often than it has changed in the opposite direction. The 19th century evolutionists were partly right about the major sequence of change but their reasons for the change were the wrong ones. It is the evolution of technology and government that favors patrilineal over matrilineal descent, not the recognition biological fatherhood and the abandonment of promiscuity or «group marriage». Howewer, after societies have attained an advanced level of technology and political organization, unilineal descent groups of all kinds tend to disappear, as they have done in most of Europe and its derivation cultures». Artículo citado, p. 345. Los estudios de Driver y Schuessler prolongan los resultados de David Aberle sobre «Matrilineal descent in Cross-cultural perspective», en *Matrilineal Kinship*, Schneider y Gough, University of California Press, 1961, pp. 655-727.

[7] Evans-Pritchard: *Anthropologie sociale*, Payot, 1971, cap. III, p. 79.

«particulares» (parentesco, religión, economía) desempeñen, según las sociedades, un papel de «institución general».

Nadie discutirá que, en relación con el empirismo abstracto y asociacionista, la negativa a estudiar las relaciones sociales tomándolas una por una, separadamente, para situarlas en cambio en su conjunto y en sus relaciones recíprocas, es decir, suponiendo que forman un sistema de relaciones, constituye un progreso. Pero más allá de ese principio, que se ha convertido en una condición necesaria del método científico, el funcionalismo padece insuficiencias teóricas radicales. Ya hemos mostrado que, al confundir estructura social y relaciones sociales visibles, el análisis funcionalista se condena a permanecer prisionero de las apariencias de los sistemas sociales que estudia, incapacitándose para descubrir no sólo la lógica subyacente, invisible, de esos sistemas, sino también las condiciones estructurales y circunstanciales de su aparición y de su desaparición en la historia. Ahora necesitamos ir más lejos.

Afirmar, efectivamente, que el parentesco o la instancia político-religiosa desempeña en una determinada sociedad un papel dominante porque «integra» a todas las demás relaciones sociales, es una «explicación» que rápidamente se agota en sí misma y corre el riesgo de oscurecer más que aclarar los hechos. Pues una instancia social sólo puede «integrar» a las otras en el caso de que asuma *en el interior* de ella misma *varias* funciones distintas, articuladas las unas respecto a las otras según una cierta *jerarquía*, funciones que en la sociedad capitalista están asumidas por relaciones sociales distintas que aparecen como otros tantos subsistemas específicos en el interior del sistema social. El parentesco domina la organización social cuando no solamente regula las relaciones de descendencia y de alianza entre los grupos y entre los individuos, sino también sus derechos respectivos sobre los medios de producción y los productos del trabajo, define las relaciones de autoridad y de obediencia y, por tanto, las relaciones políticas, en el seno de los grupos o entre ellos y eventualmente sirve de código, de lenguaje simbólico para expresar a la vez las relaciones de los hombres entre sí y con la Naturaleza. Este no es el caso de los cazadores-recolectores mbuti del Congo, donde las relaciones entre generaciones predominan sobre las relaciones de parentesco, y tampoco era el caso de los incas, entre los cuales la instancia político-religiosa funcionaba como relaciones de producción, puesto que, por las buenas o por las malas, las tribus indias dedicaban una parte de su fuerza de trabajo a mantener el culto a los dioses y a los muertos y a mantener a los miembros de la clase dominante personificada por el inca Shinti, el hijo del Sol. Por tanto, hay que explicar por qué razones y en qué condiciones una determinada instancia social asume una determinada función y qué modificaciones en su forma y en su mecanismo interno implican esos cambios de funciones. En nuestra opinión, en ello estriba en la actualidad el problema principal de las ciencias sociales, ya se trate de la antropología, de la sociología o de la historia. Pero —se podrá objetar— ¿en qué medida la solución de este problema habría de depender más en particular de la posibilidad de analizar la causalidad estructural de la economía, puesto que, en definitiva —incluso si no se puede explicar— el simple hecho del predominio, bien del parentesco, bien de lo político-religioso, basta para contradecir y eliminar la hipótesis de Marx del papel determinante en último análisis de la economía en la historia? Esta es una objeción frecuente entre los funcionalistas y que volvemos a encontrar a raíz del último e importante estudio de Louis Dumont sobre la organización social de la India tradicional, autor que más bien se considera estructuralista.

En realidad, la objeción desaparece a partir del momento en que se constata que no basta con que una instancia social asuma *varias* y *cualesquiera* funciones para ser dominante, sino que un requisito obligatorio estriba en que asuma la función de relaciones de producción, es decir, no necesariamente el papel de esquema organizador de tal o cual proceso concreto de trabajo, sino el control del acceso a los medios de producción y a los productos del trabajo social, implicando asimismo ese control autoridad y sanciones sociales, por consiguiente, relaciones políticas. Son las relaciones de producción las que determinan el predominio de tal o cual instancia. Por consiguiente, poseen una eficacia determinante general sobre la organización de la sociedad, puesto que determinan no sólo ese predominio, sino también, a través de él, la organización general de la sociedad.

No basta, por tanto, afirmar que las relaciones sociales deben ser funcionalmente interdependientes para que exista una sociedad, ni siquiera que esa interdependencia sea la de varias funciones necesarias y, por tanto, complementarias. Más allá de estas tesis, que rápidamente degeneran en trivialidades, el punto esencial es el concerniente a la causalidad y, por tanto, a la eficacia específica de cada función (y, por tanto, de las relaciones sociales que lo asumen) sobre la forma y el contenido de la organización social. Ahora bien, si en la realidad las diversas instancias sociales están jerarquizadas según las funcio-

nes que asumen y si la función de las relaciones de producción es el primer principio de su jerarquía, entonces la formulación rigurosa de la problemática de las ciencias sociales resulta ser: ¿En qué condiciones y por qué razones tal instancia asume las funciones de relaciones de producción y controla la reproducción de esas relaciones y, a través de ello, la de las relaciones sociales en su conjunto?

Inmediatamente podemos percatarnos de que esta problemática es la de Marx y que vuelve sobre su hipótesis de la determinación en último análisis del proceso de la vida social e intelectual por el modo de producción de la vida material. Asimismo podemos ver que el análisis de las sociedades sin clases o de las sociedades de clases no capitalistas no contradice esta hipótesis, y, por tanto, no existe razón alguna para oponer antropología e historia. Pero, sobre todo, puede verse que responder a semejante cuestión implica no sólo informar sobre la economía de una sociedad, sino también sobre todas sus estructuras sociales, y que la empresa no conduce al desarrollo de una antropología económica concebida como disciplina fetichizada y autónoma, sino al replanteamiento general, metódicamente riguroso, del campo teórico de la antropología.

Tales son los aspectos esenciales de nuestra crítica del funcionalismo empirista clásico. Pero esta crítica no se detiene aquí. La hipótesis de la interdependencia funcional de las partes de un sistema social y la hipótesis suplementaria de que todo sistema social permanece en equilibrio o tiende hacia él han dificultado o imposibilitado frecuentemente a los funcionalistas admitir y descubrir la existencia, en el seno del sistema que estudiaban, de contradicciones, bien en el seno de una estructura social, bien entre diversas estructuras, empujándoles a investigar fuera de esos sistemas las causas de su evolución y de su desaparición. Esta evolución parecía no tener razón interna alguna, sino ser más bien el producto de circunstancias contingentes en relación con la lógica interna de esos sistemas. Toda la historia humana aparecía como la suma contingente de todos esos accidentes.

Por supuesto, no se trata de negar la existencia de causas externas de la transformación y de la evolución de los sistemas económicos y sociales, ni tampoco de negar que todo sistema implica en su funcionamiento la reproducción de las relaciones sociales que lo constituyen, pero hay que subrayar que las causas, externas o internas, sólo tienen efectos porque ponen en juego (y, por tanto, hacen actuar como causas últimas) las propiedades estructurales de los sistemas, y que esas propiedades siempre son, en último análisis, interiores a ese sistema y explican el aspecto no intencional de su funcionamiento. Hay que subrayar asimismo que afirmar que dos términos, o dos relaciones entre términos o dos estructuras se oponen, no significa negar su complementariedad, sino simplemente afirmar que esta última existe dentro de ciertos límites y que, más allá de esos límites, el desarrollo de la oposición impide el mantenimiento de la complementariedad. Esto se ha convertido en una evidencia casi trivial desde que la cibernética y la teoría de los sistemas lo han formulado matemáticamente haciéndolo operatorio. Sin embargo, no es más que otra formulación del principio de la unidad de los contrarios que se encuentra en la dialéctica de Hegel y en la de Marx. Pero no existe razón alguna para confundir el principio de la unidad de los contrarios, principio que es científico, con el principio fundamental de la dialéctica hegeliana, el de la identidad de los contrarios, que no tiene ningún fundamento científico. El principio de la identidad de los contrarios no es precisamente sino la condición necesaria para construir un sistema metafísico cerrado, el del idealismo absoluto, que parte del postulado no demostrado de que el Espíritu es la única realidad que existe y que se contradice en sí misma, permaneciendo idéntica a sí misma a través de sus contradicciones, puesto que la materia es el pensamiento en sí que no se piensa y se contradice en tanto que pensamiento, y el *Logos* es el pensamiento para sí, pero que se opone al pensamiento en sí, a la materia, y la unidad del pensamiento en sí y del pensamiento para sí constituye en su identidad las formas del Espíritu Absoluto.

Hay que subrayar que, si bien el principio de la identidad de los contrarios implica *a fortiori* el de la unidad de los contrarios, la recíproca no es cierta. No existe razón alguna para cargar con el primero o defenderlo cuando se defiende al segundo y se lo asume de nuevo. Desgraciadamente, la frecuente confusión en que incurren los marxistas respecto a ambos principios acredita y refuerza la negativa de los funcionalistas a buscar y descubrir contradicciones en el seno de los sistemas que analizan. ¿Sucede lo mismo con los neofuncionalistas, que se declaran partidarios de un tratamiento cibernético de los hechos sociales?

Enfrentándose a la tradicional «antropología cultural» americana, cuyo idealismo y psicologismo critican, un determinado número de antropólogos y arqueólogos de los Estados Unidos se declararon, hacia la década de los cincuenta, partidarios de un nuevo enfoque teórico que, por contraste, denominaron «eco-

logía cultural». Inspirándose en los antiguos trabajos de Leslie White y, sobre todo, de Julian Steward, subrayaron la necesidad y la urgencia de estudiar con cuidado las bases materiales de las sociedades y de reinterpretar todas las culturas humanas enfocándolas como procesos específicos de adaptación a determinados ambientes. En el plano metodológico reafirmaron que cada sociedad debía ser analizada, ciertamente, como una totalidad, pero asimismo como un subsistema en el interior de una totalidad más vasta, el ecosistema particular en cuyo seno coexisten las poblaciones humanas, animales y vegetales en un sistema de interrelaciones biológicas y energéticas. Para analizar las condiciones de funcionamiento y de reproducción de esos ecosistemas y reconstruir las estructuras de los flujos de energía, los mecanismos de autorregulación, de *feed-back*, etc., recurrieron a la teoría de los sistemas y a la toría de la comunicación. Todo el funcionalismo parece renovado: en su orientación, desde ahora explícitamente materialista y no simplemente empirista; en sus métodos, por la utilización de la teoría de los sistemas, y en sus posibilidades teóricas que permiten, al parecer, volver con mayor seguridad sobre el problema de la comparación de las sociedades (problema que los funcionalistas solamente podían abordar con dificultades o con desdén) e incluso ir más lejos, intentando construir un nuevo esquema —esta vez multilineal— de evolución de las sociedades (problema completamente abandonado desde los anatemas de Boas, Goldenweiser y Malinowski contra el evolucionismo). ¿No nos encontramos ya en el universo teórico, si no del propio Marx, al menos del marxismo tal y como generalmente se lo entiende y se lo practica?

No nos encontramos todavía en ese universo teórico y vamos a tratar de demostrarlo, aunque antes intentaremos resaltar la riqueza del balance provisional de esas tentativas, cuya naturaleza e importancia tan sólo sugeriremos. Sin embargo, los límites de la empresa son desde ahora perfectamente visibles, y se deben a la estrechez del materialismo de esos investigadores y, particularmente, puesto que ello constituye el eje de sus esfuerzos, a las graves insuficiencias de su concepción de la naturaleza de las relaciones económicas y, por tanto, de los efectos de la economía sobre la organización de las sociedades. La mayoría de las veces se trata de un materialismo «reductor», en el sentido de que reduce la economía a la tecnología y a los intercambios biológicos y energéticos de los hombres con la naturaleza que los circunda, y reduce asimismo la significación de las relaciones de parentesco o de las relaciones político-ideológicas a ser ante todo la de los medios funcionalmente necesarios para esta adaptación biológico-ecológica que ofrece diversas ventajas selectivas. Volveremos a insistir en estos aspectos, pero antes enumeraremos brevemente los descubrimientos positivos que se obtuvieron *rápidamente* a partir del momento en que se emprendió sistemáticamente el estudio *detallado* de aspectos *esenciales* del funcionamiento de las sociedades primitivas o antiguas que habían sido —con algunas brillantes excepciones como las de Malinowski, Firth, Evans-Pritchard— dogmáticamente subestimados o maltratados.

Los esfuerzos se concentraron en el estudio preciso del medio ecológico, las condiciones concretas de la producción, los regímenes alimenticios y los equilibrios energéticos de determinados cazadores-recolectores (Richard Lee, De Vore, Steward), de los indios de la costa Noroeste (Suttles), de las sociedades pastoriles del Este de Africa (Gulliver, Deshler, Dyson-Hudson) y de sociedades de agricultores sobre terrenos desforestados por el fuego de Oceanía o del Sureste asiático (Roy Rappaport, Vayda, Geertz)[8]. Poco a poco se acumularon los descubrimientos y, al mismo ritmo, se hundieron tesis clásicas de la antropología cultural que figuraban en lugar destacado en el diccionario de las ideas sacadas de los manuales para estudiantes y público cultivado. Por ejemplo, se descubrió que bastaban aproximadamente cuatro horas de trabajo diarias a los cazadores-recolectores del desierto del Kalahari o de la selva del Congo para que los miembros productivos produjeran en esas sociedades lo suficiente para satisfacer todas las necesidades socialmente reconocidas en el seno de su grupo. Ante esos hechos, la visión de los cazadores primitivos viviendo al borde de la penuria y sin poder disponer de tiempo libre para inventar una cultura compleja y progresar hacia la civilización se hundió rápidamente, y Marshall Sahlins, tras echar abajo las viejas ideas, llegó a proclamar por oposición que se trataba de la única «sociedad de abundancia» realizada jamás, puesto que todas las necesidades sociales estaban satisfechas y los medios para satisfacerlas no eran escasos. Un tenaz prejuicio que se remontaba hasta el neolítico, nacido de las necesidades ideológicas de los pueblos agricultores de justificar su expansión en detrimento de los cazadores-recolectores, ha sido finalmente desenmascarado.

[8] La bibliografía del conjunto de estos artículos se encuentra en el artículo de Robert McNetting, anteriormente citado, «The Ecological Approach».

En lugar de no ver en el potlatch de los indios de la costa Noroeste más que una forma «exagerada» de competición nacida de una propensión cultural a la «megalomanía» (Ruth Benedict, 1946, pág. 169) fomentada por la multiplicidad de los recursos ofrecidos por un medio pródigo, Suttles ha demostrado que ese medio estaba fuertemente diversificado y que, por tanto, los recursos estaban en él muy desigualmente repartidos entre los grupos. Asimismo ha demostrado que, mientras más se avanzaba en dirección Norte, más se acentuaba esta desigualdad y en mayor medida los grupos locales tendían a reafirmar con fuerza sus derechos de propiedad sobre los lugares productivos y a practicar el potlatch. Igualmente, Suttles ha recalcado el hecho de que, allí donde los recursos estaban más concentrados, como entre los haida, los tsimshian y los tlingit, la cooperación económica en el seno de los grupos era más intensa, los jefes dirigían más de cerca el proceso de producción y la distribución de los productos, su autoridad estaba ligada de forma más rígida al funcionamiento de los grupos de parentesco, en cuyo seno los vínculos de descendencia eran mucho más marcadamente unilineales que en otras partes.

El análisis de los hechos que constituyen el potlatch dista de haberse agotado y se ha criticado duramente a Suttles por no haber demostrado verdaderamente su hipótesis de que la función del potlatch consistía en redistribuir los medios de subsistencia que se acumulaban con exceso en un grupo entre los grupos que carecían de ellos de forma crítica. El potlatch no se «reduce» a un mecanismo complicado y disfrazado de seguro contra los peligros de una crisis de subsistencia originada por las fluctuaciones excepcionales de la producción de los recursos naturales, fluctuaciones completamente normales, pero que pueden tener consecuencias catastróficas para cazadores-recolectores, o pescadores, que no producen sus recursos. Las discusiones provocadas por las tesis de Suttles y de Vayda han originado nuevos trabajos que tienen en cuenta todas las informaciones acumuladas, desde Boas, por Barnett, Murdock, Hélèn Codere, Piddocke, etc., y que han permitido la aparición de obras estimables como *Making my Name good*, de Drucker y Heizer, y *Feasting with my enemy*, de Rosman y Rubel. Desde entonces ha quedado absolutamente claro que las competiciones del potlatch y sus célebres prácticas de destrucción ostentatoria no eran solamente la expresión de una «cultura» original que colocaba en lugares muy altos los valores y los comportamientos de honor y de prestigio. Son también la expresión pública de una economía bien administrada, capaz de producir

excedentes abundantes y regulares y, al mismo tiempo, una práctica político-ideológica para obligar, mediante la redistribución ceremonial de esos excedentes, a los grupos vecinos, o aliados potencialmente hostiles, a reconocer pública y pacíficamente la legitimidad, y, por tanto, el mantenimiento de los derechos de los grupos sobre sus territorios y sobre sus recursos. Los hechos que constituyen el potlatch son, por consiguiente, hechos multifuncionales, como subraya Piddocke, «hechos sociales totales», como decía Mauss, hechos de «economía política» en el pleno sentido del término, es decir, hechos que, para poder recibir una explicación científica, exigen que se reconozcan las funciones económicas de las relaciones de parentesco y de las relaciones político ideológicas, y, por tanto, que se reconstruya, a través del pensamiento, la configuración exacta del modo de producción que permitía la producción y el control de vastos excedentes de bienes de subsistencia y de bienes de prestigio. Se dan, pues, todos los requisitos para que una reconstrucción de ese tipo, no solamente elimine toda interpretación «culturalista» e idealista del potlatch, sino incluso para que no confirme la hipótesis de que la significación latente, la racionalidad oculta del potlatch radicaba en asegurar ventajas selectivas a los grupos que lo practicaban.

Asimismo, es difícil mantener la idea, que se ha hecho célebre desde Herskovits, de que los ganaderos africanos padecen un «complejo de ganado» que expresaría ante todo una «elección cultural», más bien que limitaciones ecológico-económicas. La antropología, efectivamente, debe explicar un conjunto de hechos bien conocidos y que, frecuentemente, desde una óptica europea parecen profundamente irracionales. El ganado aparece como una riqueza acumulada más bien para adquirir prestigio y un estatuto social que para garantizar la subsistencia de sus poseedores o el enriquecimiento financiero mediante el intercambio mercantil. Cuando se intercambia ganado se hace casi siempre de forma no mercantil, para sellar una alianza matrimonial y derechos sobre una descendencia. Habitualmente, el ganado se acumula en vastos rebaños cuya carne es consumida en determinadas ocasiones ceremoniales; los animales no son utilizados como bestias de carga, y suministran todo lo más una débil producción lechera. El animal, antes que un bien utilitario sería ante todo para el hombre un ser estrechamente asociado a los rituales que acompañan su propio nacimiento, su matrimonio, su muerte y estaría ligado con él emocional e incluso místicamente.

Poco a poco, tras los trabajos de Gulliver, Deshler, Dyson-

Hudson, Jacobs, etc., esos «rasgos» culturales reciben otra interpretación. Pronto se ha podido advertir que se había afirmado con excesiva precipitación que el ganado era exclusivamente un bien de prestigio, y se ha hecho el inventario de múltiples ocasiones en que era intercambiado de forma no ceremonial por productos agrícolas y artesanales de los pueblos sedentarios. Asimismo se ha podido constatar que existían razones de orden práctico en el hecho de que el sacrificio del ganado y su consumo revistieran un carácter ceremonial y excepcional. La imposibilidad para una unidad de producción doméstica de conservar y consumir por sí sola la cantidad de carne que representa una cabeza de ganado impone un reparto con las otras unidades que componen el grupo, y ese reparto crea o refuerza redes de obligaciones recíprocas, lo que confiere al sacrificio del ganado y a su consumo un carácter ceremonial y un alto valor simbólico, nacidos de esas funciones sociales. Por otra parte, si bien las ocasiones ceremoniales de sacrificar ganado y distribuir la carne se repiten regularmente en todas las familias, el hecho de que esos sacrificios de ganado guarden un carácter excepcional para cada unidad de producción no significa que el grupo en su conjunto no consuma carne de un modo muy regular. Tampoco el hecho de que los rebaños sean frecuentemente inmensos —incluso con peligro de una excesiva explotación de los pastos, con la consiguiente degradación de la vegetación y de los suelos— es solamente la manifestación del orgullo de los propietarios o de su vinculación emocional con viejos animales que no pueden resignarse a sacrificar.

Cuando se sabe que la pérdida en cabezas de ganado debida a la escasez de agua puede llegar a alcanzar, como en el caso de los dodoth de Uganda, del 10 al 15 por 100 del rebaño anualmente, que la mortalidad afecta principalmente a los animales jóvenes y que estos últimos tardan de seis a siete años en alcanzar el tamaño adulto y producir una cantidad veinte veces menor de leche que un animal lechero de Europa, es imposible asombrarse del alto valor atribuido al número de cabezas de ganado y a la estrategia compleja y parsimoniosa del uso de la carne, de la leche e incluso de la sangre de los animales que existe entre esos pastores. Aquel que posea sesenta vacas tiene muchas más probabilidades de hacer frente a las epizootias, a las sequías excepcionales y de reproducir sus condiciones sociales, es decir, materiales y políticas, de existencia que otro que sólo disponga, como punto de partida, de seis vacas.

Sería excesivamente largo tratar de resumir los notables trabajos de Geertz, Conklin, Rappaport consagrados al funcionamiento de las sociedades que practicaban la artiga en el sureste de Asia o en Oceanía, o los excepcionales descubrimientos de arqueólogos como Flannery, McNeish, etc., que tras las huellas de Braidwood y Adams, se esfuerzan, desde los años cincuenta, en reconstruir minuciosamente las condiciones ecológicas y económicas de existencia de las poblaciones de Mesopotamia, Anatolia, Meso-América o los Andes que domesticaron las plantas y los animales e inauguraron los cambios materiales y sociales fundamentales que condujeron a la aparición de nuevas sociedades basadas en nuevos modos de producción y desembocaron, por una parte, en la progresiva desaparición de las sociedades paleolíticas de cazadores-recolectores y, por otra, en la aparición de sociedades de clases y estatales. También en este caso los descubrimientos constreñían a poner en duda y a revisar profundamente ideas tan gloriosas como «la revolución neolítica» de Gordon Childe.

Sin embargo, necesitamos constatar los límites del balance de los estudios de los neofuncionalistas partidarios de la «ecología cultural», así como mostrar su origen. Este no estriba sino en las radicales insuficiencias de su materialismo, que les hace concebir de forma «reductora» las complejas relaciones entre economía y sociedad. La importancia de la diversidad de las relaciones de parentesco, la complejidad de las prácticas ideológicas y de los rituales jamás ha sido reconocida totalmente[9]. Como declararon R. y N. Dyson-Hudson, autores de notables estudios sobre los pastores karimonjong de Uganda, en relación con el ritual de iniciación de los jóvenes y su identificación con el animal que en esta ocasión se les entrega:

«Se trata de elaboraciones culturales de un hecho central: el hecho de que el ganado es la fuente principal de su subsistencia. Desde el principio hasta el fin, el papel del ganado en la vida de los karimonjong consiste en transformar la energía que contienen las hierbas y los matojos del territorio tribal en una forma de energía fácilmente disponible para los hombres.»

Coinciden, de este modo, con las declaraciones polémicas de Marwin Harris, que voluntariamente se presenta como el agresivo cabecilla de ese «neomaterialismo cultural», y que al emprender la tarea de «desacralizar» las vacas sagradas de la India declaraba:

«He escrito este texto porque creo que los aspectos exóticos, irracionales y no económicos del complejo indio del ganado son

[9] Con la notable excepción de Roy Rappaport.

recalcados excesivamente y con gran detrimento de las interpretaciones racionales, económicas y comunes...; en la medida en que el tabú sobre el consumo de carne de vaca contribuye a no fomentar el crecimiento de la producción de vaca, estamos en presencia de un aspecto de un reajuste ecológico que maximiza, más bien que minimiza, el resultado en calorías y proteínas del proceso de producción.»

En esta cita se pone de manifiesto el materialismo vulgar, «el economismo», que reduce todas las relaciones sociales al estatuto de epifenómenos que acompañan a las relaciones económicas, reducidas a su vez a una técnica de adaptación a un medio natural y biológico. La racionalidad secreta de las relaciones sociales se reduce a la de ventajas de adaptación, cuyo contenido, como ya señalaba Lévi-Strauss respecto al funcionalismo de Malinowski, frecuentemente se resuelve en simples tautologías [10]. A partir del momento en que una sociedad existe, funciona, y resulta una trivialidad afirmar que una variable es adaptativa porque desempeña una función necesaria en un sistema. Según las propias palabras de Marshall Sahlins:

«Demostrar que un determinado rasgo o un determinado dispositivo cultural posee un valor económico positivo no es una explicación adecuada de su existencia, ni siquiera de su presencia. La problemática de la ventaja adaptativa no especifica una respuesta concreta única. En tanto que principio de causalidad en general y de resultado económico en particular, la noción "de ventaja adaptativa" es indeterminada: estipula groseramente lo que es imposible, pero convierte en aceptable cualquier cosa que sea posible» [11].

Desde esta perspectiva, las razones del predominio de las relaciones de parentesco o de las relaciones político-religiosas, de la articulación específica de las estructuras sociales permanecen inaccesibles al análisis, la causalidad estructural de la economía queda reducida a una correlación probabilística, y la historia, como en el caso del empirismo, a una serie de acontecimientos que se suceden con mayor o menor frecuencia [12].

[10] Lévi-Strauss: *Antropología estructural*, pp. 13-16.

[11] M. Sahlins: «Economic Anthropology and Anthropological Economics», en *Social Science Information*, 1969, 8 (5), p. 30.

[12] Marvin Harris: «Dependent as we are on the unfolding of the natural continuum of events, our generalizations must be courbed in probabilities derived from the observation of the frequencies with which predicted or retrodicted events occur», *The Rise of Anthropological Theory*, página 614.

El escepticismo empirista recupera sus derechos, y las debilidades de algunos análisis neomaterialistas concernientes al parentesco, a la religión, etc., mantienen vivas y refuerzan de nuevo las teorías idealistas de la sociedad y de la historia que los partidarios de la «ecología cultural» critican y combaten. Materialismo empirista y funcionalismo simplificador continúan siendo, en definitiva, impotentes para explicar las razones de lo que existe, es decir, la historia y el contenido de sociedades que jamás son totalidades completamente «integradas», sino totalidades cuya unidad es el efecto provisionalmente estable de una compatibilidad estructural que permite a las diferentes estructuras reproducirse hasta que la dinámica interna y externa de esos sistemas impida a esas totalidades seguir existiendo como tales [13]. Este fracaso, sin embargo, no significa que el balance de los estudios de los antropólogos y de los arqueólogos partidarios de un enfoque ecológico y materialista no sea ampliamente positivo. El conocimiento de los mecanismos de funcionamiento de las economías basadas en la caza, la recolección, la ganadería intensiva o la agricultura sobre terrenos desforestados por el fuego se ha ampliado y precisado considerablemente a partir del momento en que se ha emprendido el estudio sistemático y minucioso de las *constricciones* que el medio y las técnicas ejercen o ejercían sobre la vida material y social de esas sociedades, y en que se ha emprendido la tarea de *medir* las relaciones reales que existen en su seno entre necesidades sociales y medios para satisfacerlas. Un determinado número de falsas evidencias, que traducían a la vez la ignorancia de esas condiciones reales y los prejuicios ideológicos de los que los antropólogos y economistas son los vectores conscientes o inconscientes, han sido reconocidas como tales y su expulsión del campo del conocimiento científico está ya en curso. Este proceso crítico va más allá del campo de la antropología y alcanza el postulado ideológico que vicia, en su raíz, todo el pensamiento económico burgués, limitando permanentemente el alcance científico de sus investigaciones y de sus descubrimientos: el postulado metafísico de que los hombres están condenados por naturaleza a la insatisfacción de sus necesidades y,

[13] Véase M. Sahlins, en *Economic Anthropology and Anthropological Economics.* Artículo citado, p. 80. «The "new materialism" seems *analytically* innocent of *anny concern for contradiction* —although it sometimes figures itself a client of marxism (minus the dialectical materialism). So it is unmindful of the barriers opposed to the productive forces by established cultural organizations each congealed by its adaptive advantages in some state of fractional effectiveness».

por tanto, están obligados a calcular la utilización de sus medios, lo que constituye el objeto y el fundamento de la ciencia económica. Dejaremos a Henri Guitton enunciar con convicción este postulado:

«El hombre lleva en sí una necesidad de infinito y se enfrenta por tanto constantemente con el carácter finito de la creación. Esta antítesis se traduce ante todo en la noción de la escasez. Las necesidades aparecen como innumerables y los medios para satisfacerlas son limitados. Pero también puede ocurrir que los medios sean suficientes, e incluso a veces excesivamente numerosos. Entonces interviene otra noción, la de inadaptación. Los bienes no se encuentran necesariamente allí donde hacen falta, ni cuando es necesario. Hay que reducirlos si son excesivamente abundantes, producirlos si son insuficientes.»

No nos detendremos en el carácter ilógico de una tesis que postula la finitud insuperable de los medios al mismo tiempo que reconoce que a veces son sobreabundantes. Basta con señalar los muchos análisis concretos y minuciosos que dan su merecido a estos fantasmas ideológicos que pretenden presentar como realidades marionetas teóricas de cuyos hilos se simula no tirar, la marioneta del *homo economicus*, víctima de un destino ontológico que sólo le permite la elección entre la insatisfacción originada por la infinitud de sus necesidades y la inadaptación nacida de una sobreabundancia ocasional de sus medios.

Por tanto, paulatinamente se definen y se configuran bajo nuestra mirada las condiciones epistemológicas de un análisis científico de los diversos modos de producción y de las relaciones entre economía y sociedad. Ahora sabemos que semejante análisis sólo es posible con la condición de que informe sobre las estructuras de la realidad, pero sin confundir, como hace el empirismo, lo real con lo visible, y a condición de que sea materialista, pero sin reducir las diversas estructuras e instancias de la realidad social a epifenómenos de las relaciones materiales de los hombres con sus medios respectivos. Si la antropología ha de ser estructural y materialista para ser plenamente científica, ¿acaso, en definitiva, no debe inspirarse en la obra de Lévi-Strauss tanto o más que en la de Marx? En realidad, aunque Lévi-Strauss haya dedicado en su obra un escaso lugar al estudio de la economía, nos parece indispensable analizar detenidamente lo esencial de sus tesis sobre el método del análisis estructural y sobre las relaciones entre economía y

sociedad, por una parte, y sociedad e historia por otra, para evaluar la importancia teórica y los límites de su estructuralismo materialista y captar la diferencia entre su pensamiento y el de Marx.

Ante todo, hay que recordar que existen dos principios metodológicos reconocidos igualmente por el funcionalismo, el estructuralismo y el marxismo como condición necesaria para el estudio científico de los hechos sociales. El primer principio estipula que hay que analizar las relaciones sociales no una por una, separadamente, sino tomándolas en sus relaciones recíprocas, considerándolas como totalidades que forman «sistemas». El segundo estipula que esos sistemas deben ser analizados en su lógica interna antes de analizar su génesis y evolución. En cierta forma, esos dos principios oponen el pensamiento científico moderno tanto al evolucionismo como al historicismo y al difusionismo del siglo XIX, en la medida en que, pese a sus concepciones contrarias de la evolución de las sociedades, esas doctrinas frecuentemente se contentaban con un análisis superficial del funcionamiento real de tales o cuales costumbres e instituciones en el seno de las sociedades donde habían sido descubiertas, y dedicaban la parte esencial de sus esfuerzos a buscar su origen y exponer su historia en estadios anteriores de una evolución puramente conjetural de la humanidad. Pero, más allá de este acuerdo, que se refiere solamente a la formulación abstracta de esos dos principios y no a las modalidades concretas de su puesta en práctica, la oposición entre funcionalismo, por una parte, y estructuralismo y marxismo, por otra, es total en lo que respecta a lo que hay que entender por «estructura social». Para Radcliffe-Brown y Nadel, una estructura social es «el orden, la disposición» de las relaciones visibles de los hombres entre sí, disposición que nace de la complementariedad recíproca de esas relaciones visibles [14]. Para los funcionalistas, una «estructura» es, por consiguiente, un «aspecto» de lo real y afirman su realidad fuera de la mente humana, a diferencia de Leach, para quien la estructura es un orden ideal que la mente introduce en las cosas, reduciendo el flujo multiforme de lo real a representaciones simplificadas que inciden

[14] Radcliffe-Brown, en D. Forde y A. R. Radcliffe-Brown (ed.): *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford, University Press, 1950, capítulo VIII: «Los elementos de la estructura social son los seres humanos», siendo la misma estructura social la disposición de las personas en relaciones definidas y ordenadas institucionalmente».

F. Nadel: *The Theory of Social Structure*, Cohen and West, Londres, 1957; preliminares. (Hay traducción castellana en Guadarrama, Madrid.)

sobre la realidad y que poseen un valor pragmático, permitiendo la acción, la práctica social [15].

Para Lévi-Strauss, las estructuras forman parte de la realidad, constituyen la realidad, y si en esto coincide con Radcliffe-Brown, se opone en cambio al empirismo idealista de Leach. No obstante, tanto para Lévi-Strauss como para Marx, las estructuras no son realidades directamente visibles y observables, sino niveles de la realidad que existen más allá de las relaciones visibles de los hombres entre sí y cuyo funcionamiento constituye la lógica profunda de un sistema social, el orden subyacente a partir del cual debe explicarse su orden aparente. Este es el sentido de la célebre fórmula de Lévi-Strauss que Leach y algunos estructuralistas han pretendido interpretar en un sentido idealista y formalista, destacando la primera frase en detrimento de la segunda:

«El principio fundamental afirma que la noción de estructura social no se refiere a la realidad empírica, sino a los modelos construidos de acuerdo con ésta. Las "relaciones sociales" son la materia prima empleada para la construcción de los modelos que ponen de *manifiesto* la "estructura social" misma.»

Ya en su respuesta a Maybury-Lewis, Lévi-Strauss insistía en el hecho de que «la prueba última de la estructura molecular nos la proporciona el microscopio electrónico que nos permite ver moléculas *reales*. Este logro no altera el hecho de que en el futuro la molécula no por ello será más visible a simple vista. De la misma forma, carece de sentido esperar de un análisis estructural que cambie la *percepción* de las relaciones sociales concretas. Unicamente las explicará mejor.» Y, en la introducción del primer volumen de *Mitológicas*, afirmaba de nuevo y de manera categórica:

«Terminamos así de mostrar que si en el espíritu del público se produce con frecuencia una confusión entre estructuralismo, idealismo y formalismo, basta que el estructuralismo tropiece en su camino con un idealismo y un formalismo verdaderos para que se manifieste a plena luz *su propia* inspiración, *determinista y realista*.»

[15] E. Leach: *Political Systems of Highland Burma*, Harvard University Press, 1954. Reprinted Bell and Sons, 1964. «I hold that social structure in practical situation (as contrasted with the sociologist's abstract model) consists of a set of ideas about distribution of power between persons and groups of persons.» Seguidamente, refiriéndose no ya al modelo de los informadores, sino al del antropólogo, Leach, lo mismo que Radcliffe-Brown, declara: «The structures wich the anthropoligst *describes* are models which *exist only* as logical constructions in his own mind» (páginas 4 y 5).

Para analizar esas estructuras, cuya realidad independientemente del espíritu humano y más allá de las apariencias visibles de las relaciones sociales afirma, Lévi-Strauss utiliza tres principios metodológicos. Considera:

a) Que toda estructura es un conjunto determinado de relaciones ligadas las unas a las otras según leyes internas de transformación que hay que descubrir.

b) Que toda estructura combina elementos específicos que son sus componentes propios, y que, por esta razón, es inútil pretender «reducir» una estructura a otra distinta o «deducir» una estructura de otra.

c) Que entre estructuras diferentes pertenecientes a un mismo sistema existen relaciones de compatibilidad cuyas leyes hay que encontrar, pero no hay que entender esta compatibilidad como el efecto de mecanismos de selección necesarios para el logro de un proceso biológico de adaptación al medio.

Fácilmente se puede mostrar que Marx realiza un trayecto metódico paralelo cuando concluye, luego de haber demostrado que las categorías económicas de salario, beneficio, renta de la tierra, tal como se definen y manejan en la práctica diaria por los agentes del modo de producción capitalista, expresan las relaciones visibles entre los que detentan la fuerza de trabajo, los que detentan el capital y los que detentan la tierra y, en este sentido, poseen un valor pragmático —como diría Leach—, puesto que permiten la organización y la gestión de esas relaciones visibles, pero no poseen valor científico, ya que disimulan el hecho fundamental de que el beneficio y la renta de los unos consiste en trabajo de los otros no remunerado por el salario:

«La *forma exterior* de las relaciones económicas, tal como se presenta *en la superficie* de los fenómenos, en su existencia real y también, por tanto, *en las ideas* con que los representantes y los agentes de estas relaciones pretenden ver claro en ellas, difiere mucho y es, en realidad, lo inverso, lo contrario a su *forma nuclear interior*, aunque oculta, y al *concepto que a ella corresponde*» [16].

[16] K. Marx: *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 37: Estas relaciones de produccion corresponden a un grupo determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas

Asimismo, hay que recordar que la grandeza teórica de Marx ha consistido en demostrar que el beneficio industrial, el beneficio comercial, el interés financiero y la renta de la tierra, que parecen provenir de fuentes y de actividades totalmente diferentes, son otras tantas formas *distintas*, pero *transformadas* de la plusvalía, formas de su distribución entre los diferentes grupos sociales que componen la clase capitalista, formas distintas del proceso global de explotación capitalista de los productores asalariados.

Por último, sabemos que Marx fue el primero en formular la hipótesis de la existencia de relaciones de correspondencia necesaria y de compatibilidad estructural entre fuerzas productivas y relaciones de producción, y entre modo de producción y superestructuras, pero sin pretender por ello reducir estas últimas a simples epifenómenos de aquél. ¿Se confunde acaso el estructuralismo de Lévi-Strauss con el materialismo histórico de Marx? Tal vez pueda parecerlo, pero el punto esencial para responder a esta pregunta consiste, por una parte, en delimitar lo que Lévi-Strauss entiende por historia y la idea que se hace de la causalidad de la economía, y, por otra, en ver las aplicaciones de estas concepciones que realiza en su práctica teórica.

Para Claude Lévi-Strauss resulta «tan fastidioso como inútil amontonar argumentos para demostrar que toda sociedad está en la historia y que cambia: es evidente de suyo» [17]. La historia no es solamente una historia «fría», en cuyo seno las «sociedades que producen muy poco desorden..., manifiestan una tendencia a mantenerse indefinidamente en su estado inicial» [18]. También está compuesta por esas «cadenas de acontecimientos no recurrentes y cuyos efectos se acumulan para producir trastornos económicos y sociales» [19]. Para explicar estas transformaciones, Claude Lévi-Strauss acepta como «una ley de orden» «el indiscutible primado de las infraestructuras» [20].

relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia.» Comunicación, Madrid, 1970. Y en *El capital, ed. cit.*, tomo I, página 46, núm. 36: «Ya Don Quijote pagó caro el error de creer que la caballería andante era una institución compatible con todas las formas económicas de la sociedad.»

[17] Lévi-Strauss: *El pensamiento salvaje*, p. 339.

[18] Lévi-Strauss: *Arte, lenguaje, etnología. Entrevistas con G. Charbonnier*, Siglo XXI Editores, México, 1968, p. 28.

[19] Lévi-Strauss: *El pensamiento salvaje*, p. 341.

[20] Id., p. 193.

«No pretendemos, de ninguna manera, insinuar que transformaciones ideológicas engendran transformaciones sociales. El orden contrario es el único verdadero: la concepción que los hombre se forjan de las relaciones entre naturaleza y cultura es función de la manera en que se modifican sus propias relaciones sociales [...] Por tanto, no estudiamos más que las sombras que se perfilan en el fondo de la caverna» [21].

Lévi-Strauss afirma que ha pretendido con sus trabajos sobre los mitos y el pensamiento salvaje «contribuir a esta teoría de las superestructuras apenas esbozada por Marx» [22]. Por eso no podemos dejar de constatar que esos principios teóricos son infringidos cuando, en las conclusiones de *De la miel a las cenizas*, en relación con la conmoción histórica fundamental al final de la cual, en la sociedad griega antigua «la mitología abdica en favor de una filosofía que emerge como la condición previa de la reflexión científica», escribe que ve en ello «una circunstancia histórica que nada significa, sino que se produjo en tal lugar y en tal momento» [23]. La historia, pese a estar sometida a esta ley de orden que organiza toda sociedad, queda, pues, privada de toda necesidad, y el nacimiento de la filosofía y de la ciencia occidentales se reducen a simples accidentes. «El tránsito no era necesario, ni más ni menos aquí que allá... (y si la historia conserva) un puesto de primer plano... (es) el que corresponde de derecho a la contingencia irreducible...» [24]. Claude Lévi-Strauss, que había reproducido como epígrafe en *Las estructuras elementales del parentesco* la frase de Tylor (1871) de que «la ciencia moderna tiende cada vez más a afirmar que, si en algunas partes existen leyes, éstas deben existir en todas partes», se encuentra, pues, y en definitiva, de acuerdo con el empirismo, que ve en la historia una serie de acontecimientos accidentales.

«Para volver a la etnología, es uno de nosotros —E. R. Leach— quien ha observado en algún lugar que «los evolucionistas no han discutido jamás en detalle —y menos aún observado— lo que se produce de hecho cuando una sociedad del estadio A se transforma en una sociedad del estadio B; se han limitado a afirmar que todas las sociedades del estadio B han salido, de uno u otro modo, de sociedades del estadio A» [25].

[21] Id., pp. 173-174.

[22] Id., p. 193.

[23] Lévi-Strauss: *De la miel a las cenizas*, pp. 393-394.

[24] Id., pp. 394-395.

[25] Lévi-Strauss: «Los límites de la noción de estructuras en etnología»,

Nos encontramos, así pues, de vuelta a las mismas posiciones del empirismo funcionalista[26]: «Al historiador los cambios; al etnólogo las estructuras», y esto porque los cambios, los procesos, *no son objetos analíticos*, sino la forma particular en que la temporalidad es *vivida* por un *sujeto*»[27], tesis en oposición radical con la tesis de la ley de orden de las estructuras sociales y de sus transformaciones que Claude Lévi-Strauss retomaba de Marx.

¿Cómo ha llegado a eso, es decir, a borrar, a *anular* en su *práctica* los principios teóricos a los que, no obstante, se refiere explícitamente, pero que, al parecer, han permanecido ampliamente inoperantes? No vamos a realizar aquí el análisis interno de la obra de Lévi-Strauss, y tampoco pretendemos esbozar el balance científico de la misma. Digamos de entrada que su obra ha revolucionado dos campos: la teoría del parentesco y la teoría de las ideologías, y que cualquier progreso que se realice en esos campos se hará con la ayuda tanto de sus resultados como de sus fracasos. Problemas fundamentales como la prohibición del incesto, la exogamia y la endogamia, el matrimonio entre primos cruzados, el de las organizaciones dualistas, que eran tratados separadamente y sin éxito alguno, han sido relacionados entre sí y explicados partiendo del hecho fundamental de que el matrimonio es un intercambio, el intercambio de mujeres, y que las relaciones de parentesco son relaciones entre grupos antes que relaciones entre individuos. Al distinguir dos posibles mecanismos de intercambio, el intercambio restringido y el intercambio generalizado, Lévi-Strauss descubrió un *orden* en un vasto conjunto de sistemas de parentesco que no parecían tener muchas cosas en común y que pertenecen a sociedades que, la mayoría de las veces, jamás tuvieron entre sí contacto histórico alguno. Y este orden es un orden de transformaciones. Poco a poco, se ha podido construir un vasto

en *Sentido y usos del término estructura*, Paidós, Buenos Aires, 1968, páginas 34-35. El pasaje de Leach citado por Claude Lévi-Strauss se encuentra en *Political Systems of Highland Burma*, segunda edición, 1964, página 283.

[26] A las posiciones de Leach, que escribe con lucidez: «La generación de antropólogos británicos a la que pertenezco ha proclamado con orgullo su creencia en la irrelevancia de la historia para comprender las organizaciones sociales (...). Nosotros, antropólogos funcionalistas, no somos realmente "antihistóricos" por principio; simplemente lo que ocurre es que *no sabemos cómo hacer encajar los materiales históricos en el marco de nuestros conceptos*», *Political Systems*, p. 282.

[27] Claude Lévi-Strauss: «Los límites de la noción de estructura en etnología», *op. cit.*, p. 34.

cuadro de Mendeleiev de las «formas» de los sistemas de parentesco, deteniéndose en el umbral de las estructuras «complejas de parentesco, que se limitan a definir el círculo de parientes y dejan a otros mecanismos, económicos o psicológicos, la tarea de determinar el cónyuge»[28].

No obstante, el análisis estructural —aunque no niega la historia— no puede tampoco coincidir con ella, puesto que desde el comienzo ha separado el análisis de la «forma» de las relaciones de parentesco del análisis de sus «funciones». No porque esas funciones hayan sido ignoradas o negadas, sino porque nunca han sido exploradas como tales. Debido a esto, jamás se ha analizado el problema de *la articulación real* de las relaciones de parentesco con las otras estructuras sociales que caracterizan las sociedades concretas, históricamente determinadas. Lévi-Strauss se limita a extraer de estos datos concretos el «sistema formal» de las relaciones de parentesco, sistema que estudia seguidamente en su lógica interna y compara con otras «formas» semejantes u opuestas, pero que demuestran, en definitiva, incluso por sus propias diferencias, pertenecer a un mismo grupo de transformaciones.

En ese sentido se puede decir que Lévi-Strauss, al contrario que los funcionalistas, nunca estudia sociedades reales, ni trata de informar sobre ellas en su diversidad y en su complejidad internas. Por supuesto no ignora esos problemas, pero jamás los ha tratado sistemáticamente. Por ejemplo, al referirse a la correlación estudiada por Murdock entre las instituciones patrilineales y «los más altos niveles de cultura», Lévi-Strauss afirmaba:

«Es cierto que, en sociedades en que el poder político *toma la delantera* sobre otras formas de organización, no puede dejarse subsistir la dualidad que resultaría del carácter masculino de la autoridad política y del carácter matrilineal de la filiación. Las sociedades que alcanzan *la etapa* de organización política tienen, pues, una tendencia a generalizar el derecho paterno»[29].

A pesar del carácter tan vago de la noción de «estadio de la organización política», vemos en este caso a Lévi-Strauss frente al hecho de la emergencia, en la historia, de sociedades en cuyo seno las relaciones de parentesco ya no desempeñan un pa-

[28] Claude Lévi-Strauss: *Las estructuras elementales del parentesco*, página 11.

[29] Id., p. 36. Lévi-Strauss se refiere al texto de G. P. Murdock: «Correlation of matrilineal and patrilineal institutions», en *Studies in the Science of Society presented to A. G. Keller*, New Haven, 1937.

pel dominante, pero donde las relaciones político-ideológicas comienzan a desempeñarlo. ¿Por qué y en qué condiciones sucede esto? ¿Por qué el derecho paternal es más «compatible» con esa nueva estructura social? Lévi-Strauss no responde a estas cuestiones, así como tampoco explica en qué condiciones han surgido sociedades en cuyo seno la forma de los sistemas de parentesco y las reglas de matrimonio no dicen nada, o muy poco, acerca de la naturaleza de la persona con quien se puede uno casar. Se hace alusión al hecho de que en esas sociedades la riqueza, el dinero, la dote, la jerarquía social desempeñan un papel determinante en la elección del cónyuge, pero ¿cómo sucede así?, ¿por qué la historia? No porque la historia sea para un marxista una categoría que explica, sino, al contrario, porque se trata de una categoría que hay que explicar. El materialismo histórico no es un «modelo» más de la historia, no es otra «filosofía» de la historia. Constituye ante todo una teoría de la sociedad, una hipótesis sobre la articulación de sus niveles internos y sobre la causalidad específica y jerarquizada de cada uno de sus niveles. Haciendo posible el descubrimiento de las formas y de los mecanismos de esta causalidad y de esta articulación es como demostrará el marxismo su capacidad de ser el instrumento de una verdadera ciencia de la historia [30].

Para desarrollar el conocimiento hasta ese punto, hay que ir más allá del análisis estructural de las formas de parentesco o del descubrimiento de la gramática y del código formales de los mitos de los indios de América. No porque esos análisis estructurales no sean indispensables, sino porque no bastan. Y esto lo reconoce el propio Lévi-Strauss cuando critica con toda la razón el principio de buscar únicamente en los accidentes de una historia, en la difusión de una causa exógena, las razones de ser de un sistema de parentesco:

«Un sistema *funcional* como es un sistema de parentesco nunca puede interpretarse íntegramente por hipótesis difusionistas. Está vinculado a *toda la estructura* de la sociedad que lo aplica, y, por consiguiente, su naturaleza depende de los caracteres *intrínsecos* de esta sociedad más bien que de contactos culturales y migraciones» [31].

[30] K. Marx: Carta al editor de *Otetchestvenniyé*, Zapisky, finales de 1877, dirigida a Chukovsky en respuesta a Mijailovski, uno de los dirigentes del partido socialista de los narodniki: «A mi crítico le parece, sin embargo, poco. A todo trance quiere *convertir* mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa occidental en *una teoría filosófico-histórica* sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurran, para plasmarse por fin en aquella formación económica que, a la par que el mayor impulso de las fuerzas productivas, del trabajo social, asegura el desarrollo del hombre en todos y cada uno de sus aspectos. (Esto es hacerme demasiado honor y, al mismo tiempo, demasiado escarnio).»

Ir más allá del análisis estructural de las formas de las relaciones sociales o de los modos de pensamiento significa, por tanto, de hecho, practicar este análisis morfológico de tal manera que se descubran los vínculos internos entre la *forma*, las *funciones*, el *modo de articulación* y las *condiciones* de aparición y de transformación de esas relaciones sociales y de esos modos de pensamiento en el seno de las sociedades concretas estudiadas por el historiador y por el antropólogo. En nuestra opinión, es empeñándonos resueltamente por esta vía como podremos esperar hacer que progrese el análisis científico de un campo habitualmente menospreciado o mal tratado por los materialistas: el campo de la ideología, y por el otro lado, el campo de las formas simbólicas de las relaciones sociales y de la práctica simbólica, donde, por esta misma razón, el idealismo, ya se valga del funcionalismo o del estructuralismo, se ha instalado de forma privilegiada.

En otra parte [32] hemos demostrado cómo Lévi-Strauss ha hecho avanzar la teoría de las ideologías, que deseaba desarrollar siguiendo a Marx, cuando puso de manifiesto, a propósito de los mitos de los indios de América, por una parte, con una precisión minuciosa, todos los elementos de la realidad ecológica, económica y social que están *traspuestos* en estos mitos y hacen que esos mitos constituyan el pensamiento del hombre que vive en relaciones materiales y sociales determinadas, y, por otra, la presencia y el funcionamiento, en el curso de ese modo de pensamiento social, de una lógica formal de la analogía, es decir, de la actividad del pensamiento humano que razona sobre el mundo y organiza el contenido de la experiencia de la naturaleza y de la sociedad en las formas simbólicas de la metáfora y de la metonimia. En realidad Lévi-Strauss, aunque él rechazaría esta interpretación, reunió bajo la expresión única de *la pensée sauvage* (*el pensamiento salvaje*) un doble contenido: uno que remite a la naturaleza, es decir, a las capacidades forma-

[31] Lévi-Strauss: *Las estructuras elementales del parentesco.*

[32] Maurice Godelier: «Mythe et Histoire, réflexions sur les fondements de la pensée sauvage», en *Les Annales*, número especial «Histoire et Structure», agosto 1971, pp. 541-568; incorporado a esta edición, véase «Mito e historia: reflexiones sobre los fundamentos del pensamiento salvaje», capítulo XIII de este libro.

les del pensamiento de razonar por analogía y, de una forma más general, por equivalencia, al «pensamiento en el estado salvaje», «expresión directa de la estructura del espíritu (y detrás del espíritu, sin duda del cerebro)» [33], y otro que remite al «pensamiento de los salvajes», y, por tanto, al pensamiento de hombres que viven en sociedades que practican la caza, la pesca, la colecta de la miel, el cultivo del maíz o de la mandioca, y están organizados en bandas o tribus. Pero lo que continúa ausente, impensado al final de este inmenso esfuerzo teórico es el análisis de la articulación de la forma y el contenido del pensamiento en el estado salvaje y del pensamiento de los salvajes, son las funciones sociales de esas representaciones y de las prácticas simbólicas que las acompañan, son las transformaciones de esas funciones y de ese contenido, son las condiciones de esas transformaciones. En definitiva, lo que existe como un *vacío* en el pensamiento, es decir, como un objeto que hay que pensar y permanece fuera de lo pensado es el análisis de las formas y de los fundamentos de la «fetichización» de las relaciones sociales, análisis que muy pocos marxistas han intentado nunca, y del que, sin embargo, dependen no solamente la explicación científica de las instancias políticas y religiosas en general, sino ante todo la explicación de las condiciones y de las formas de aparición de las sociedades de categorías, de castas o de clases, en resumen, la propia explicación de la desaparición en la historia de las antiguas sociedades sin clases. Precisamente, para realizar esta tarea compleja que supone la combinación de prácticas teóricas múltiples, la hipótesis de Marx sobre la determinación en último análisis de las formas y de la evolución de las sociedades y de los modos de pensamiento por las condiciones de la producción y de la *reproducción* de la vida material debe servir de hipótesis central:

«Ni siquiera una historia de las religiones que prescinda de esta base material puede ser considerada como una historia crítica. En efecto, es mucho más fácil encontrar, *mediante el análisis, el núcelo* terrenal de las imágenes nebulosas de la religión que *proceder al revés,* partiendo de las condiciones de la vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas» [34].

Esperamos haber demostrado que, a pesar de las apariencias y de las afirmaciones contradictorias, a esta hipótesis central conducen necesariamente el funcionalismo y el estructuralismo cuando se esfuerzan por penetrar más profundamente en la lógica de las sociedades que analizan [35].

[33] Claude Lévi-Strauss: *El totemismo en la actualidad,* p. 132.
[34] K. Marx: *El Capital, ed. cit.,* tomo I, p. 303, nota 4.

Henos, pues, aquí, al final de estos recorridos críticos, y ante nosotros se distingue un camino que conduce a otra parte y que se ha iniciado más allá o más acá del funcionalismo y del estructuralismo, fuera de sus límites; a otra parte, es decir, hacia la posibilidad de poner de manifiesto y de estudiar «la acción de las estructuras» sociales entre sí y, por tanto, hacia la posibilidad de pensar las relaciones de causalidad estructural entre los diversos modos de producción y las diversas formas de organización social que han surgido en la historia. Para concluir, no nos limitaremos a señalar este camino, a apuntarlo, sino que pretendemos dar una idea más clara del tipo de resultados a que conduce. Para ello resumiremos algunos aspectos de un largo estudio, todavía inédito, que hemos dedicado al modo de producción y a la organización social de los pigmeos mbuti del Congo, a partir de los estudios, excepcionales en calidad y densidad, de Colin Turnbull. Este resumen realmente no hace justicia a esta riqueza ni a la complejidad de los hechos, pero basta para nuestro propósito con que dé una idea de los resultados que hemos alcanzado. Estos resultados, en cada una de las etapa de su elaboración se los hemos dado a conocer a Colin Turnbull, que se ha declarado profundamente de acuerdo con ellos [36].

Los pigmeos mbuti viven en el seno de un ecosistema generalizado de tipo simple [37], la selva ecuatorial del Congo, y practican la caza y la recolección. Utilizan el arco y la red para la caza, compuesta principalmente por diversas variedades de antílopes, a veces también por elefantes. Las mujeres recolectan setas, tubérculos y otras plantas salvajes, así como moluscos, contribuyendo en más del 50 por 100 al suministro de los re-

[35] Resulta admirable la desenvoltura con que Edmund Leach escribe en su obra *Political Systems of Highland Burma,* tras haber demostrado que el análisis de las relaciones de propiedad era «of the utmost importance» para su argumento general: «En *último* análisis, las relaciones de poder *en cualquier* sociedad deben *basarse* sobre el control de los bienes reales y de las fuentes primarias de producción, pero esta generalización marxista no nos lleva muy lejos» (!).
[36] Nos remitimos aquí al conjunto de los estudios, libros y artículos de Colin Turnbull y de modo particular a *Wayward Servants,* Eyre, Spottiswoode, Londres, 1966.
[37] Es decir, que comprende un elevado número de especies vegetales y animales que incluyen a su vez un número limitado de individuos. Véase la comunicación de David S. R. Harris en «Ueko and Dimblety», *Domestication and Exploitation of Plants and Animals,* Duckworth, 1969.

cursos alimenticios. La miel es objeto de recolección una vez al año, y su colecta da ocasión a una división de cada banda en pequeños grupos que se fusionan de nuevo al terminar la temporada de la miel. La caza es colectiva. Los hombres casados extienden, uniendo sus extremos y haciendo un semicírculo, sus redes individuales de treinta metros de longitud aproximadamente, mientras las mujeres y los jóvenes solteros ojean la caza, dirigiéndola hacia las redes. Esas actividades se repiten cada día o casi todos los días, y por la tarde se distribuyen y se consumen los productos obtenidos de la caza y de la recolección entre los miembros del campamento. Cada mes, cuando la caza comienza a volverse escasa alrededor del campamento, la banda se desplaza hacia otro lugar, pero siempre en el interior de un mismo territorio, que es conocido y respetado por las bandas vecinas. Las relaciones de parentesco y la familia, en tanto que tales, desempeñan un papel secundario en la producción, ya que el trabajo está dividido según sexos y generaciones. Los individuos abandonan frecuentemente las bandas en cuyo seno han nacido y se marchan a vivir en bandas vecinas, a veces incluso definitivamente. Se practica el intercambio de mujeres, y se busca esposa preferentemente en las bandas lejanas y nunca en la banda de donde provienen la propia madre o la madre del padre. Las bandas carecen de jefe, y, según las circunstancias, la autoridad está repartida entre generaciones y sexos; los viejos y los grandes cazadores gozan, no obstante, de una mayor autoridad que los restantes miembros de la banda. No se practica la guerra entre las bandas, y en el seno de cada banda, los asesinatos y las represiones violentas son extremadamente raros. La pubertad de las mujeres y la muerte de los adultos, hombres o mujeres, son acompañadas de los rituales y de las festividades Elima, en el primer caso, y Molimo en el segundo, en los cuales la Selva es objeto de un culto intenso y «deja oír su voz» por mediación de flautas sagradas. Los efectivos de las bandas oscilan entre siete y treinta cazadores con sus respectivas familias, ya que, por debajo de siete redes, la caza resultaría ineficaz, y por encima de las treinta la caza no es suficientemente abundante para el aprovisionamiento regular de un grupo semejante; por otra parte, la organización de la caza con red, que se practica sin un verdadero jefe, debería modificarse para que resultase operante.

Cuando se analizan detenidamente esas relaciones económicas y sociales, se puede percibir que las mismas condiciones de la producción determinan tres constricciones inherentes al propio modo de producción y que esas constricciones traducen

las condiciones de *reproducción* de ese modo de producción, expresan los límites de las posibilidades de esta reproducción.

— La constricción número 1 es la «dispersión» de los grupos de cazadores, así como los límites mínimo y máximo de sus efectivos.

— La constricción número 2 es la «cooperación» de los individuos, de acuerdo con su edad y su sexo, en el proceso de producción y en la práctica de la caza con red.

— La constricción número 3 es la «fluidez», la «no clausura», o, según la expresión de Turnbull, el mantenimiento de un estado de «flujo» permanente de las bandas, flujo que se traduce por la rápida y frecuente variación de sus efectivos y de su composición social.

Estas tres constricciones expresan las condiciones *sociales* de la reproducción del proceso de producción, habida cuenta de la naturaleza de las fuerzas productivas utilizadas (técnicas específicas de caza y de recolección) y la naturaleza de las condiciones biológicas de reproducción de las especies vegetales y animales que componen el ecosistema generalizado de la selva ecuatorial congoleña. Esas constricciones forman un sistema, es decir, cada una de ellas influye sobre las otras. La constricción número 2, por ejemplo, constricción a la cooperación de los individuos según su sexo y su edad para garantizar su propia existencia y reproducción, así como la de su banda, adopta una forma determinada igualmente por la acción de la constricción número 1, puesto que el tamaño de una banda debe mantenerse entre ciertos límites, y por la de la constricción número 3, puesto que la necesidad de mantener las bandas en estado de fluidez modifica sin cesar el tamaño de los grupos y su composición social, es decir, los lazos de parentesco, de alianza o de amistad de quienes están llamados a cooperar diariamente en el proceso de producción y en el proceso de distribución de los productos de la caza y de la recolección. Asimismo se podría y se debería mostrar los efectos de las constricciones 1 y 2 sobre la 3, y de las constricciones 2 y 3 sobre la 1. Advirtamos igualmente que esas constricciones son tales (sobre todo las constricciones de dispersión y de fluidez) que las condiciones sociales de reproducción de los individuos y de una banda son asimismo e inmediatamente las condiciones de la reproducción de la *sociedad* mbuti como un todo, y como un todo presente en todas sus partes. Por consiguiente, son condi-

ciones *interiores* a cada banda, y al mismo tiempo condiciones *comunes* a *todas* las bandas, que permiten la reproducción del conjunto del sistema económico-social como un *todo*.

Estas tres constricciones forman, pues, un sistema. Este sistema ha nacido del propio proceso de producción, cuyas condiciones materiales y sociales de reproducción expresa. Y este sistema es a su vez origen de un determinado número de efectos estructurales *simultáneos* sobre *todas* las demás instancias de la organización social mbuti, efectos que nos limitaremos a enumerar, porque una demostración sería demasiado larga. Todos esos efectos consisten en la determinación de *elementos del contenido y de la forma* de esas instancias que sean *compatibles* con esas constricciones, por tanto, que aseguren la reproducción misma del modo de producción de los mbuti. Así pues, esas constricciones, *interiores* al modo de producción, son al mismo tiempo los canales por los cuales el modo de producción determina en último análisis la naturaleza de las diversas instancias de la sociedad mbuti, y como los efectos de esas constricciones se ejercen *simultáneamente* sobre todas esas instancias, por la acción de ese sistema de constricciones, el modo de producción determina la *relación* y la *articulación* de todas esas instancias entre sí y en relación con el mismo modo de producción, es decir, determina la *estructura* general de la sociedad en tanto que tal, la forma y función específicas de cada una de las instancias que la componen. Buscar y descubrir el sistema de constricciones que están determinadas por un proceso social de producción y que constituyen las condiciones sociales de su reproducción significa proceder epistemológicamente de tal manera que se pueda poner de manifiesto la causalidad estructural de la economía sobre la sociedad y, al mismo tiempo, la estructura general específica de esta sociedad, su lógica de conjunto, teniendo en cuenta que esta causalidad de la economía, esta estructura general de la sociedad y esta lógica específica de conjunto no son jamás fenómenos directamente observables como tales, sino hechos que deben ser reconstruidos por el pensamiento y la práctica científicos. La prueba de la «verdad» de esta reconstrucción sólo puede estar en la capacidad que ofrece de explicar *todos* los hechos observados y de plantear nuevas cuestiones al investigador de campo [38], cuestiones que exigirán nuevas encuestas y nuevos procedimientos para encontrar respuestas, y éste es el movimiento mismo del proceso y del progreso del conocimiento científico.

[38] Me permito aludir a una correspondencia continuada que mantengo desde hace una decena de meses con C. Turnbull, lo que nos ha permitido clarificar problemas que el autor no había planteado o desarrollado en sus obras publicadas, sobre todo en lo concerniente a las relaciones de parentesco, a la movilidad de las bandas, a los cazadores de arco, etc. Estoy muy agradecido a C. Turnbull por su paciencia y cooperación.

Ahora bien, pensamos estar capacitados, a partir del descubrimiento y del análisis de este sistema de constricciones, para dar cuenta, es decir, para mostrar la *necesidad* de todos los hechos *principales* observados y consignados en las obras de Schebesta y de Turnbull.

A partir de la constricción a la dispersión se explica la constitución de territorios *distintos* [39], y a partir de la constricción al flujo, a la «no clausura» de las bandas, se explica la inexistencia de derechos *exclusivos* de las bandas sobre su territorio [40]. Lo que es invariante no es la composición interna de las bandas, sino la existencia de una relación *estable entre* las bandas, por tanto, de una relación que se reproduce y permite la reproducción de cada una de esas bandas. Por consiguiente, lo que en este caso podemos explicar es la razón de la *forma* y del *contenido* de las relaciones sociales de propiedad, y la utilización de este recurso fundamental que es el territorio de caza y de recolección, esta porción de la naturaleza erigida en «tienda de víveres primitiva» y en «laboratorio de medios de producción» (Marx). Lo que en este caso se hace evidente es el fundamento, en el propio proceso de producción, de las reglas y de las leyes habituales de apropiación y de utilización de la naturaleza. Ahora bien, constituye un paso fundamental en el método de Marx descubrir el fundamento fuera de la conciencia del sistema de normas conscientes de la práctica social de los agentes de producción que operan en el seno de un modo de producción determinado. Sin embargo, este paso habitualmente es ignorado por completo o caricaturizado por los marxistas; en este aspecto coincidimos con algunos análisis críticos de Charles Bettelheim sobre la confusión que ha reinado, en la teoría y en la práctica de los economistas y de los dirigentes de los países socialistas, entre aspecto jurídico y contenido real de las relaciones de producción [41].

La esfera de lo «jurídico» desborda ampliamente el campo de las normas de acción de los individuos y de los grupos respecto a su territorio de caza y de recolección y respecto a sus

[39] *Wayward Servants*, p. 149.

[40] *Ibid.*, p. 174.

[41] Ch. Bettelheim: *Calcul économique et formes de propriété*, Maspero, 1969. (Hay traducción castellana en Siglo XXI, 1973.)

medios de producción, pero no nos podemos detener sobre este aspecto, así que analizaremos rápidamente los efectos estructurales del modo de producción sobre las relaciones de parentesco de los mbuti. También en este caso, los hechos y las normas están de acuerdo con la estructura del modo de producción y con las constricciones que impone, principalmente, la constricción número 3 a la «no clausura» de las bandas, al mantenimiento de una estructura de flujo entre ellas. La terminología del parentesco insiste ante todo en la diferencia de las generaciones y en la diferencia de los sexos, lo que reproduce la forma de la cooperación en el proceso de producción (constricción número 2). Pero, sobre todo, si se analizan los aspectos de la alianza, se puede constatar que la preferencia por el matrimonio en bandas lejanas y la prohibición de casarse en la banda de donde provienen la madre y la madre del padre son normas positivas y negativas de acuerdo con la constricción número 3, porque prohíben la «clausura» de los grupos y su constitución en unidades *cerradas* que intercambiasen mujeres de *forma regular y orientada*, puesto que al tomar mujer en la banda de donde provienen mi madre y mi abuela *reproduciría* el matrimonio de mi padre y/o el de mi abuelo y reproduciría relaciones anteriores y antiguas; por tanto, convertiría en *permanentes* las relaciones entre las bandas, entabladas en cada generación a propósito del intercambio de mujeres necesario para la reproducción de la sociedad y de cada banda como tal.

Además, prohibiendo *al mismo tiempo* el intercambio matrimonial con las bandas vecinas de los territorios adyacentes se hace aún más imposible la constitución de bandas cerradas sobre sí mismas (constricción número 3).

Por consiguiente, las constricciones 1 y 3 actúan sobre las *modalidades* de la alianza, y al mismo tiempo explican el hecho de que el matrimonio sea sobre todo un asunto de intercambio entre familias nucleares e individuos [42], lo que preserva la estructura fluida de las bandas, y al mismo tiempo explica que la banda, en tanto que tal, no intervenga más que para determinar la residencia de la nueva pareja, lo que tiene una gran importancia, puesto que únicamente con ocasión de su matrimonio el joven recibe una red fabricada por su madre y su tío materno y participa como cazador de pleno derecho, es decir, como agente de producción total, en la reproducción de la banda (constricción número 2) [43]. Al mismo tiempo, la debilidad

[42] *Wayward Servants*, p. 110.
[43] *Ibid.*, p. 141.

relativa del control colectivo sobre el individuo (constricción número 3) y sobre la pareja explica la *precariedad* del matrimonio, notable entre los mbuti [44].

Los efectos estructurales del modo de producción sobre la consanguinidad son perfectamente complementarios de los efectos sobre la alianza. Los mbuti, como admirablemente ha demostrado Turnbull, no poseen verdaderamente organización de linaje, y tan sólo de un modo abusivo o torpe se puede hablar de «segmentos» de linaje cuando se quiere designar grupos de hermanos que viven en la misma banda. El hecho de que no existan intercambios matrimoniales regulares y orientados entre las bandas de manera que cada generación haya de seguir la dirección tomada por sus antepasados y reproducirla, prohíbe toda continuidad e impide la constitución de grupos consanguíneos de gran profundidad genealógica y preocupados de controlar su continuidad a través de sus necesarias segmentaciones. Al mismo tiempo constatamos que, para que la sociedad se reproduzca a través de los intercambios matrimoniales, es preciso que existan al menos cuatro bandas para que puedan existir esas relaciones matrimoniales. La banda A de Ego, la banda B de donde proviene su madre, la banda C de donde proviene la madre de su padre y la banda X donde va a encontrar esposa y de la que sólo sabemos que no puede ser una banda adyacente.



En el plano metodológico, fácilmente se constata hasta qué punto sería erróneo creer que se puede estudiar la lógica de funcionamiento de una sociedad a partir de una conquista hecha en una banda o en una unidad local.

Otros efectos de las constricciones planteadas por el modo de producción se manifiestan cuando se analizan las relaciones políticas que existen entre las bandas o en su seno. Esos efectos son *otros* en su contenido porque se ejercen sobre una instancia diferente, irreductible a los elementos del proceso de producción, pero son *isomorfos* a los efectos producidos sobre las otras instancias de la sociedad mbuti. Esta isomorfia nace

[44] *Ibid.*, p. 132.

del hecho de que todos esos efectos diferentes se deben a una *misma* causa que actúa simultáneamente en todos los niveles de la sociedad. Nuestra manera de practicar el análisis estructural en el marco del marxismo, a diferencia del materialismo cultural vulgar o del pretendido marxismo de algunos, no *reduce*, por tanto, las diversas instancias de una sociedad a la economía ni representa la economía como la única realidad auténtica de la que todas las otras instancias no serían más que efectos diversos y fantasmagóricos. Nuestra forma de practicar el marxismo tiene en cuenta plenamente, es decir, rigurosa y, por tanto, realmente, la especificidad de todas las instancias y, por consiguiente, su relativa autonomía.

Dos rasgos caracterizan las reglas y la práctica política de los pigmeos mbuti: *a*) la débil desigualdad de estatuto y de autoridad política entre los individuos, hombres y mujeres, y entre las generaciones, ancianos, adultos, jóvenes. La desigualdad favorece a los hombres adultos en relación con las mujeres y a los hombres de edad en relación con los individuos, hombres o mujeres, de las generaciones más jóvenes; *b*) el rechazo sistemático de la violencia, de la represión colectiva para solucionar los conflictos entre los individuos y entre las bandas.

En el primer caso, a partir del momento en que la desigualdad amenaza con desarrollarse, por ejemplo, cuando un gran cazador de elefantes quiere transformar su prestigio de cazador en autoridad sobre el grupo, la respuesta institucional es la práctica de la burla, las bromas públicas, en resumen, una práctica de erosión sistemática de los intentos de desarrollar la desigualdad más allá de ciertos límites compatibles con la cooperación (constricción número 2) voluntaria y siempre provisional (constricción número 3) de los individuos en el seno de una banda. En el segundo caso, la respuesta a cualquier conflicto que amenaza *seriamente* la unidad de la banda o las relaciones entre las bandas consiste en recurrir sistemáticamente a una solución de compromiso o a la diversión. En cada banda, un individuo desempeña el papel de bufón (Colin Turnbull desempeñó este papel sin saberlo durante los primeros meses de su estancia con los mbuti), que se encarga de neutralizar los conflictos serios que pueden conducir al drama, al asesinato y, por tanto, a la escisión de la banda o amenazan el buen entendimiento interior necesario para la cooperación y la reproducción (constricción número 2). Para neutralizar los conflictos, el bufón practica sistemáticamente la diversión, e incita a la escalada de las diversiones. Si dos individuos, *a* y *b*, se enfrentan seriamente porque uno de ellos ha cometido un adulterio con la mujer del otro y su enfrentamiento amenaza con degenerar en violencias físicas y en asesinato, el bufón o la bufona hinchan desproporcionada y artificialmente la importancia de un conflicto menor que opone a otros individuos, *c* y *d*, por ejemplo, y al cabo de varias horas de gritos y discusiones, *a* y *b* acaban encontrándose en el mismo campo contra *d*, lo que permite que disminuya la intensidad del conflicto que les enfrentaba. Tan sólo en dos circunstancias la banda practica la violencia represiva: cuando un cazador ha situado secretamente su red individual delante de las redes, colocadas juntas, de los cazadores, apropiándose indebidamente una parte mayor de caza y transformando, por tanto, en ventaja individual el esfuerzo común de la banda, cazadores y ojeadores (mujeres y niños), y cuando en un festival Molino en honor de la selva un hombre se queda dormido y olvida cantar al unísono los cantos sagrados en el momento en que la selva responde a la llamada de los hombres haciendo oír su voz por mediación de las flautas sagradas que penetran en el campamento llevadas por jóvenes.

En ambos casos, el ladrón y el hombre dormido, han roto la solidaridad interna del grupo, amenazando con ello sus condiciones de reproducción reales o imaginarias (constricción número 2). En ambos casos el culpable es abandonado solo y sin armas en medio de la selva, donde no tarda en morir, a menos que la banda que lo exilió venga a buscarlo. Por tanto, se confía a la selva la tarea de sancionar de forma inapelable las violaciones mayores de las reglas de la reproducción social de la banda en tanto que tal. Aun cuando realmente es la banda quien prácticamente ha condenado a muerte al culpable, todo sucede en cambio como si fuese la Selva quien le castigase. Nos encontramos frente al proceso de fetichización de las relaciones sociales, es decir, de inversión del sentido de las causas y de los efectos, proceso sobre el que volveremos a insistir cuando analicemos la práctica religiosa de los mbuti del culto a la Selva.

En los conflictos entre las bandas se evita igualmente la violencia, y todos los observadores coinciden en señalar como un hecho notable la ausencia de guerra entre los pigmeos. Cuando una banda caza en el territorio de otra, envía una parte de la caza capturada a los miembros de la banda que ocupa ese territorio y el conflicto queda solucionado por ese compromiso de reparto. ¿Por qué motivos la guerra ha sido eliminada de la práctica política de los mbuti? Porque implica oposiciones que tienden a hacer cristalizar los grupos en fronteras rígidas, a

excluir a los otros grupos de la utilización de un territorio y de los recursos que ofrece, a poblar o a despoblar a los grupos según resulten vencedores o vencidos y a romper los frágiles equilibrios necesarios para la reproducción de cada banda y de la sociedad en su conjunto. La guerra, por consiguiente, es incompatible con las constricciones 1, 2 y 3 del modo de producción, tomadas separadamente y en sus relaciones recíprocas. Por idénticas razones se explica la ausencia de prácticas de brujería entre los mbuti, porque la brujería supone relaciones de sospecha, de miedo, de odio entre los individuos y los grupos e impide el buen entendimiento, la cooperación colectiva y continua de los miembros de la banda. Analizar esto nos llevaría demasiado lejos, ya que sería preciso comparar los cazadores mbuti con sus vecinos, los agricultores bantúes, que practican con intensidad la brujería.

Podríamos llevar mucho más lejos estos diversos análisis para dar cuenta, por ejemplo, de todas las razones que hacen que la existencia del *big-men*, que goza de una gran autoridad individual sobre su banda, o la de una jerarquía política permanente y centralizada sean incompatibles con las condiciones de reproducción del modo de producción. La posibilidad que tienen los individuos de abandonar en cualquier momento una banda para unirse a otra, la inexistencia de relaciones de parentesco de linaje, de una continuidad en las alianzas, etc., todos esos factores convergen para hacer imposible la acumulación de autoridad en manos de un solo individuo que eventualmente la transmitiera a sus descendientes, culminando así en una jerarquía de poderes políticos en beneficio de un grupo cerrado de parentesco, de linaje o de otro tipo. En esta etapa de la investigación histórica lo que se pretende es el descubrimiento de la acción específica de cada instancia, acción que se combina con la de las constricciones inherentes al modo de producción: el efecto, por ejemplo, del contenido y de la forma de las relaciones de parentesco mbuti, relaciones que no son de linaje, sobre las formas sociales de la autoridad, que se combina con los efectos directos que el modo de producción puede tener sobre todas las relaciones políticas (ausencia de guerra, fluidez en la adscripción de los individuos a las bandas, etc.). Nos encontramos aquí en presencia del complejo problema epistemológico del análisis de los efectos *recíprocos*, convergentes o divergentes, que se suman o se limitan recíprocamente, de todas las instancias, las unas sobre las otras, sobre la base de su relación específica, de su *articulación general*, tal como las determina, en último análisis, el modo de producción. Y este análisis es

absolutamente necesario si se pretende explicar el contenido, la forma y la función de la religión de los mbuti, que domina su ideología y su práctica simbólica.

En esta ocasión nos tenemos que limitar a alusiones casi en el límite de lo descifrable. La práctica religiosa de los mbuti adopta la forma de un culto a la Selva. Esta práctica es diaria y está presente en todas sus actividades: por la mañana, antes de salir para la caza; por la tarde, a la vuelta y antes del momento del reparto de la caza obtenida, etc. Las circunstancias más excepcionales en la vida de los individuos o de las bandas —nacimiento, pubertad de las jóvenes, muerte— motivan la celebración de rituales; entre éstos, los más importantes son el Festival Elima para la pubertad de las jóvenes y el gran Festival Molimo por la muerte de un adulto respetado. En caso de epidemia, de malas cacerías repetidas, de accidentes graves, la banda realiza «pequeños Molimo». En todas estas circunstancias, cotidianas o excepcionales, de la vida individual y colectiva, el mbuti se vuelve hacia la Selva y le rinde culto, es decir, baila y, sobre todo, canta en su honor.

Para los mbuti la Selva es «Todo»[45], la Selva es el conjunto de todos los seres, animados e inanimados, que en ella se encuentran, y esta realidad superior a las bandas locales y a los individuos existe como una Persona, una divinidad, a la que se dirigen en los términos que designan a la vez al padre, a la madre, al amigo e incluso al amante. La selva les aísla y les protege de los habitantes de los poblados bantúes, practica sus dones de caza y de miel, expulsa a las enfermedades, castiga a los culpables. La selva es la Vida. La muerte sobreviene a los hombres y a los seres vivos porque la selva se ha quedado dormida y hay que despertarla[46] para que continúe prodigando el alimento, la buena salud, el buen entendimiento; en resumen, la felicidad y la armonía social de los mbuti, cualquiera que sea la banda a la que pertenezcan. La afirmación de la dependencia y de la confianza de los mbuti en la Selva culmina en el gran ritual Molimo que se celebra con ocasión de la muerte de un adulto estimado. A veces durante un mes, la banda caza diariamente con mayor intensidad que de ordinario y el botín, más abundante, se distribuye y se consume en un festín seguido de danzas y cantos que duran casi hasta el alba, y a la mañana siguiente, la voz de la Selva llama a los mbuti a nuevas cacerías y a nuevas danzas y ¡pobre de aquel al que la fatiga de la

[45] C. Turnbull, pp. 251-253.
[46] C. Turnbull, p. 262.

noche le impida despertarse cuando se oye esta voz y cuando las trompetas sagradas penetran en el campamento sobre las espaldas de jóvenes llenos de vigor y fuerza! El culpable que ha interrumpido la comunicación, la unión con la Selva puede ser inmediatamente ejecutado, o si no desterrado, abandonado, solo, en la selva, que le castigará dejándole morir. Aquí podemos descubrir el isomorfismo entre ambos casos de represión. No cazar con todos y no cantar con todos significa romper la cooperación y la unidad necesarias en la banda para la reproducción de sus condiciones reales e imaginarias de existencia (constricción número 2).

Por tanto, lo que representa la Selva es, por una parte, la realidad supralocal, el ecosistema natural en cuyo seno los pigmeos se reproducen como sociedad, y, por otra, el conjunto de las condiciones de la reproducción material y social de su sociedad (la Selva, como divinidad que prodiga la caza, la buena salud, la armonía social, etc.). La religión de los mbuti es, por consiguiente, la instancia ideológica donde se representan las condiciones de reproducción de su modo de producción y de su sociedad, pero esas condiciones se representan en ella *a la inversa*, de forma «fetichizada», «mítica». No son los cazadores los que atrapan la caza, es la Selva quien les hace don de una determinada cantidad de caza para que ellos la atrapen y puedan subsistir y reproducirse. Parece como si existiera una relación recíproca entre personas con poder y estatuto diferentes, puesto que, a diferencia de los hombres, la Selva es omnipresente, omnisciente y omnipotente. Respecto a ella los hombres tienen actitudes de reconocimiento, de amor, de amistad respetuosa y es a ella a quien respetan cuando se prohíben a sí mismos matar injustificadamente animales, destruir especies vegetales y animales (representación en la conciencia de la constricción número 1 y de las condiciones de renovación del proceso de caza y de recolección de determinadas especies naturales).

Pero la religión de los mbuti no es solamente un sistema de representaciones; es al mismo tiempo una práctica social que desempeña un papel fundamental en la reproducción misma de la sociedad.

¿Ofrece nuestro método la posibilidad de construir la teoría de los procesos de fetichización de las relaciones sociales y, más allá de las diversas variedades de fetichismo ideológico, religioso o político, de abordar científicamente el campo de las prácticas simbólicas? Hasta ahora estas diversas realidades han sido muy maltratadas por los materialistas, ya se proclamen

partidarios de la ecología cultural[47] o del marxismo[48], o incluso han sido completamente silenciadas[49]. Habitualmente, el estudio de esas realidades se hace desde una perspectiva idealista, ya se presente como funcionalista, como los estudios de Turner, o estructuralista. Las relaciones entre la práctica simbólica de una sociedad y su modo de producción jamás son exploradas, porque el idealismo es impotente para descubrirlas y para reconstruirlas, cuando no las niega dogmáticamente. Ahora bien, en este caso nos encontramos con uno de los principales problemas teóricos, cuya solución permitirá explicar en parte las condiciones y las razones del nacimiento de una sociedad de clases y del Estado y, por consiguiente, el movimiento de la historia que ha conducido a la desaparición de la mayor parte de las sociedades sin clases. Intentaremos mostrar a través de un ejemplo cómo abordar el análisis de la relación entre práctica simbólica y modo de producción para resaltar la función de esta práctica simbólica en la reproducción de las relaciones sociales en su conjunto.

El ejemplo es el del gran ritual Molimo de los mbuti, que dura a veces un mes, y se celebra con motivo de la muerte de un adulto respetado. Durante el Molimo, la caza se practica de forma mucho más intensa y el botín capturado es en general mucho más abundante que de ordinario. La práctica religiosa implica, pues, una intensificación del proceso de producción, un trabajo suplementario que permite aumentar la cantidad de caza para distribuir, lo que da lugar a una intensificación de los repartos, y se termina con un consumo excepcional que transforma la comida de la tarde en un festín y la vida ordinaria en una fiesta que finaliza en danzas y cantos al unísono, a través de los cuales los mbuti comulgan con la Selva, la «alegran», atrayendo sobre ellos sus beneficios, su presencia vigilante, que lleva consigo la caza abundante, la salud, y aleja la epidemia, el hambre, la discordia, la muerte. El ritual Molimo constituye, por consiguiente, un trabajo simbólico que pretende, según la expresión de Turnbull, «recrear la vida y la sociedad, combatir las fuerzas del hambre, de la desunión, de la

[47] Con la notable excepción de Roy Rappaport en su libro *Pigs for the Ancestors*.

[48] Por Claude Meillassoux, por ejemplo, en su artículo sobre los estudios de Colin Turnbull.

[49] Con la excepción de estudios de valor como, por ejemplo, los de Pierre Bonnafé, «Un aspect religieux de l'idéologie lignagère: le nkira des kukuya du Congo-Brazzaville», *Cahiers des Religions Africaines*, 1969, páginas 209-296, o, en Francia, los de Marc Augé o P. Althabe.

inmoralidad, de la desigualdad, de la muerte», y expresa «la preocupación dominante de los mbuti, que consiste en perpetuar, no a los individuos o a los linajes, sino a la banda y a los mbuti en tanto que tales». A través de la mayor intensidad de la caza y la abundancia del botín a repartir, se intensifican y exaltan la cooperación y la reciprocidad, disminuyen las tensiones en el interior del grupo y descienden hasta su más bajo nivel o entran en un período de hibernación, sin que, por supuesto, desaparezcan; las danzas y los cantos polifónicos implican la participación y la unión de todos los individuos. En resumen, a través de todos sus aspectos, material, político, ideológico, emocional y afectivo, la práctica religiosa amplía y exalta todos los aspectos positivos de las relaciones sociales, permitiendo atenuar al máximo, poner sordina provisionalmente (sin anularlas) a todas las contradicciones contenidas en el seno de esas relaciones sociales. La práctica religiosa constituye, por tanto, un verdadero *trabajo* social sobre las *contradicciones* determinadas por la estructura del modo de producción y de las demás relaciones sociales, trabajo que constituye una de las condiciones esenciales de la reproducción de esas relaciones, tanto de las de producción como de las que corresponden a las restantes instancias sociales. Lejos de no tener nada que ver con la base material y el modo de producción, como pretenderían algunos idealistas, la práctica religiosa es, al mismo tiempo, una práctica material y una práctica política, y se sitúa en el centro del proceso de reproducción de ese modo de producción. Pero, aun en este caso, la práctica social está representada «a la inversa» y es vivida de forma «fetichizada», ya que la restauración de la armonía, el buen entendimiento excepcional, la abundancia, la felicidad, frutos de la cooperación más intensa, de la reciprocidad más amplia, de la comunión emocional más profunda que nacen de las mismas relaciones de los hombres entre sí en esas circunstancias excepcionales, son representados y vividos como el efecto y la prueba de la presencia más próxima, de la generosidad más intensa de la Selva, del ser imaginario que personifica la unidad del grupo y las condiciones mismas de su reproducción.

La religión de los mbuti no es, pues, un dominio de sombras fantásticas proyectadas sobre el fondo de su conciencia por una realidad que existiría por sí misma como tal, sólida, material: la realidad de sus relaciones sociales en la producción de los medios materiales de su existencia. Lejos de ser el reflejo fantasmagórico, pasivo y caricaturesco de una realidad que operaría en otra parte, esas representaciones y esa práctica religiosa

extraen su sustancia, el peso de su existencia y la eficacia de su presencia en la juntura, en la articulación oculta de su modo de producción y de las instancias que le corresponden. Aparentemente dirigidas hacia seres y relaciones imaginarios que desbordan la sociedad humana, y que son idealidades sin objetos que les correspondan, en realidad apuntan hacia el fondo más profundo, el interior más recóndito de su sociedad, hacia la juntura invisible que suelda en un todo capaz de reproducirse, en una sociedad, sus diversas relaciones sociales. Lo que se presenta ante sus conciencias y aparece bajo los rasgos y atributos de la Selva, es, en realidad, esa juntura invisible en el «interior, próximo y lejano a la vez», de su sociedad, y es sobre esta juntura —es decir, sobre ellos mismos, sobre esas condiciones políticas e ideológicas de la reproducción de su sociedad— sobre lo que actúan cuando rechazan lo más lejos posible, atenuándolas al máximo, las contradicciones y las tensiones que necesariamente son engendradas por la propia estructura de sus relaciones sociales, al unirse para realizar los gestos rituales, la caza, los festines, las danzas y los cánticos en honor de la Selva, madre que dispensa todos los bienes y padre que protege de todos los males, guardián vigilante de la buena conducta de los pigmeos, sus hijos, y de su futuro.

Al mismo tiempo que dirige la teoría y la práctica hacia el lugar donde se suturan sus relaciones sociales en un todo que debe reproducirse como tal, la religión es tanto un forma de presentación y de presencia de esta sutura como una forma de acción sobre ella *tales* que, en el preciso momento en que se presenta en la conciencia y se ofrece a la acción, esta sutura se convierte en objeto de desconocimiento teórico y en objetivo ilusorio de la acción práctica. Al mismo tiempo presente y disimulada en su modo de presentación, la articulación invisible de las relaciones sociales, su fondo y su forma interiores, se convirten en el lugar en que el hombre se aliena, donde las relaciones reales entre los hombres y entre las cosas se presentan al revés, fetichizadas.

Terminaremos aquí, en el umbral de lo que podría ser la teoría marxista de la religión y de la práctica simbólica, la demostración de las posibilidades teóricas que ofrecería la utilización sistemática del método que proponemos para explorar las relaciones entre economía, sociedad e historia, así como para descubrir y reconstruir los fundamentos, las formas y los canales de la causalidad, de la determinación en último análisis que ejercieron o ejercen, a través de los sistemas de constricciones que engendran y que condicionan su reproducción, los

diversos modos de producción que se han desarrollado o se desarrollan en la historia.

De este modo hemos llegado a un punto donde desaparecen las oposiciones y las distinciones entre antropología e historia, a un punto donde ya no es posible cerrar tras él, constituir en un campo autónomo, fetichizado, el análisis de las relaciones y de los sistemas económicos [50]. Por tanto, no es posible que encuentre un lugar, en la perspectiva marxista en la que nos situamos, lo que comúnmente se entiende por antropología económica, ya sea «formalista» o «sustantivista». La tarea de descubrir y reconstruir por el pensamiento los modos de producción que se han desarrollado o se desarrollan en la historia es *algo más* y *algo distinto* que constituir una antropología económica o cualquier otra disciplina que recibiera un nombre parecido. Esta tarea exige el replanteamiento general [51] del campo de los problemas teóricos que plantea el conocimiento de las sociedades y de su historia, es decir, los problemas del descubrimiento de las leyes, no «de la Historia» en general, que constituye un concepto sin objeto que le corresponda, sino de las diversas formaciones económicas y sociales que analizan el historiador, el antropólogo, el sociólogo o el economista. Esas leyes existen, y no hacen más que expresar las propiedades estructurales no intencionales de las relaciones sociales, así como su jerarquía y articulación propias sobre la base de modos de producción determinados. Porque expresan las condiciones objetivas de la *reproducción* y, por consiguiente, también de la *no reproducción* de esos modos de producción y de su *articulación* con las otras instancias de la sociedad, esas leyes son al mismo tiempo leyes de funcionamiento y leyes de transformación, de evolución. Por ello mismo, la oposición entre sincronía y diacronía podrá ser superada, cosa que hasta ahora no han podido realizar ni el funcionalismo ni el estructuralismo.

Unicamente una teoría y un método que permitan pensar y analizar la forma, las funciones, la jerarquía y el modo de articulación, las condiciones de aparición y de transformación de las relaciones sociales podrán superar radicalmente las impotencias del funcionalismo y del estructuralismo y poner fin al estado de fluctuación e impotencia que experimentan las ciencias del hombre. A diferencia del marxismo habitualmente practicado y que se convierte rápidamente en materialismo vulgar, afirmamos que Marx, al distinguir infraestructura y superestructura y suponer que la lógica profunda y el movimiento general de las sociedades y de la historia dependían, en último análisis, de las transformaciones de la infraestructura, no hizo más que poner de manifiesto por primera vez la existencia de una jerarquía de distinciones funcionales, sin *prejuzgar* en modo alguno la *naturaleza* de los elementos que asumen esas funciones (parentesco, religión, política, etc.) ni el *número de funciones* que pueden encarnarse en un solo elemento [52].

Por consiguiente, se comprende por qué semejante método teórico, libre de todo prejuicio, podría ser el instrumento tanto de revoluciones teóricas como de revoluciones sociales. Y finalizaremos con una cita de Engels, muy poco conocida de los marxistas que desprecian la antropología o de los antropólogos que desprecian a Engels:

> «Para llevar plenamente a cabo esta crítica de la economía burguesa no bastaba con el conocimiento de la forma capitalista de la producción, el intercambio y la distribución. Había que estudiar también, al menos en sus rasgos capitales, y considerar comparativamente las formas que la han precedido o que aún subsisten a su lado en países poco desarrollados», *Anti-Dühring* (1877).

[50] La obra de Claude Meillassoux, *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, Mouton, 1964, constituye un ejemplo de esos intentos que dejan de lado el análisis profundo de las relaciones de parentesco, de las representaciones y de las prácticas religiosas.

[51] Este replanteamiento no podrá llevarse a cabo más que procediendo paso a paso mediante la construcción de nuevas cuestiones a partir de los resultados obtenidos en cada etapa. A partir, por ejemplo, de nuestro análisis de las relaciones de parentesco y de las relaciones políticas en el seno de las bandas mbuti, se plantea la cuestión de descubrir en qué condiciones se constituyen grupos de parentesco de contornos *cerrados* y que proceden a intercambios de mujeres *regulares y orientados*, como ocurre en los sistemas de mitades, de secciones o de subsecciones de los aborígenes australianos, que son también cazadores y recolectores, como los mbuti. Se trataría asimismo de saber en qué condiciones aparecen sociedades verdaderamente segmentarias y en el seno de las cuales, en vez de la discontinuidad de las generaciones y de la fluidez de las relaciones sociales características de los mbuti o de los bosquimanos, aparecen grupos cerrados sobre sí mismos y basados sobre la continuidad de las generaciones y la permanencia de las relaciones sociales.

Se puede observar que, si en lugar de un intercambio irregular de mujeres entre cuatro bandas por lo menos de contornos no cerrados, nos encontrásemos ante un intercambio regular entre cuatro grupos intercambistas de contornos cerrados, se engendraría entonces un sistema de parentesco de tipo Aranda. El método para un replanteamiento general de los problemas de la antropología no puede ser más que un método de construcción de matrices de transformación.

[52] Véanse los análisis de Jonathan Friedman en *System, Structures and Contradictions in some Asiatic Societies*, Ph. D. dissertation, Columbia, junio de 1972 (manuscrito).

IV. EL CONCEPTO DE «FORMACION ECONOMICA Y SOCIAL»: EL EJEMPLO DE LOS INCAS *

La noción de «formación económica y social» parece destinada ante todo al análisis de realidades históricas *concretas*, singulares, aprehendidas en el tiempo real, irreversible de *un* período determinado de la historia. Intentaremos, a título de ejemplo, definir la «formación económica y social» característica del Imperio inca en el siglo XVI, en vísperas de la conquista española. Definir una formación económica y social es producir una *definición sintética* de la naturaleza exacta de la diversidad y de la unidad específicas de las relaciones económicas y sociales que caracterizan una sociedad en una época determinada. Producir esa definición sintética equivale, en la perspectiva del marxismo, a realizar un determinado número de pasos científicos para:

1. Identificar el número y la naturaleza de los diversos modos de producción que se encuentran combinados de una forma singular en el seno de una sociedad determinada y que constituyen su base económica en una época determinada.
2. Identificar los diversos elementos de la superestructura social e ideológica que corresponden por su origen y su funcionamiento a esos diversos modos de producción.
3. Definir la forma y el contenido exactos de la articulación, de la combinación de esos diversos modos de producción que se encuentran entre sí en una relación de jerarquía, en la medida en que uno de los modos de producción domina a los otros y, en cierto modo, los somete a las necesidades y a la lógica de su propio modo de funcionamiento, integrándolos más o menos en el mecanismo de su propia reproducción.
4. Definir las funciones propias de todos los elementos de la superestructura y de la ideología que, pese a sus orígenes diversos, correspondientes a modos de producción diferentes, se encuentran combinados de una manera específica, según la forma en que se articulan los diversos modos de producción;

* Publicado en *La Pensée*, núm. 159, octubre de 1971, bajo el título: «Qu'est-ce que définir une 'formation économique et sociale': l'exemple des Incas».

sea cual fuere su origen, esos elementos de la superestructura se encuentran de este modo, en cierta forma, redefinidos, cargados con un nuevo contenido.

Sin entrar en los detalles, tomemos el ejemplo inca:

Sabemos que, en el seno de numerosas tribus sometidas a mediados del siglo XV por los incas e integradas en su imperio y en su economía, la producción se basaba en el funcionamiento de los ayllu, comunidades aldeanas locales donde residían grupos de parentesco del tipo de linaje. La propiedad del suelo era comunitaria, y la tierra era redistribuida periódicamente entre las escasas familias, sin que éstas pudieran transformar ese derecho de uso en derecho de alienación, es decir, en alguna forma de propiedad privada, separada de la propiedad comunal. Igualmente, el trabajo revestía una forma comunitaria, consistente en la ayuda recíproca de los aldeanos en la realización de las diferentes tareas productivas. El jefe de la aldea, el curaca, era el primer beneficiario de esta ayuda mutua aldeana, y se cultivaban especialmente tierras comunales para el sostenimiento de las tumbas, de las divinidades y de los jefes locales. Nos encontramos, pues, ante un modo de producción basado en la cooperación de los productores directos, ligados entre sí por lo que el cronista español, Blas Valera, llamaba «la ley de la fraternidad», es decir, por las obligaciones recíprocas entre parientes y vecinos. Había desigualdad social entre los jefes y la gente común, pero no muy acusada. Cuando cayeron bajo la dominación del Estado inca, estas comunidades, o al menos los grupos étnicos y tribales que estaban organizados en comunidades del tipo descrito, experimentaron una profunda transformación. Una parte de sus tierras fueron expropiadas, convirtiéndose en propiedad del Estado o de la Iglesia. Las comunidades perdieron asimismo una parte de sus derechos comunitarios antiguos sobre las tierras que conservaban, puesto que el Estado inca reivindicaba un derecho eminente sobre todas las tierras del reino, por tanto, un derecho de control del uso de esas tierras, lo que abolía la antigua autonomía de esas comunidades; sobre las tierras que mantenían bajo su control, las formas del uso del suelo seguían siendo las mismas que antes de la conquista inca, y la producción continuaba revistiendo una forma comunitaria. Sin embargo, se había establecido un nuevo modo de producción.

Las tierras apropiadas por el Estado eran desde entonces trabajadas *por cuenta* del Estado por los campesinos, sometidos ahora a un régimen de prestación de trabajo. La prestación de trabajo no era individual. Toda la aldea participaba por

familias y el Estado inca proporcionaba el alimento y la bebida, de la misma forma que en el seno del ayllu tradicional lo hacía el beneficiario de la ayuda comunal con quienes le ayudaban. El Estado suministraba los utensilios y la semilla, insistiendo en que la gente fuese a trabajar en traje de fiesta, con música y cantos. Así pues, las antiguas formas de reciprocidad económica y las antiguas formas de ideología y de ritual que les co- correspondían, sirvieron en adelante al funcionamiento de relaciones de explotación y de servidumbre económicas características de una forma nueva de modo de producción perteneciente al tipo de «modo de producción asiático».

Si se profundiza más en el análisis, se descubre que el Estado inca, para organizar su propia base económica de forma que pudiera reproducirse de manera estable, necesitaba hacer un censo de tierras, poblaciones, animales, producciones, crear una maquinaria administrativa que encuadrase a la población y la controlara directa o indirectamente, generalizar el culto del Inca, hijo del sol, mantener un ejército para reprimir los levantamientos, etc. Este conjunto institucional corresponde al nuevo modo de producción, y se sabe que ese modo de producción se encontraba, en 1532, en plena evolución, ya que el Estado se había visto obligado a trasladar poblaciones enteras para crear colonias militares que controlaban a las poblaciones locales demasiado turbulentas. Los lazos tradicionales de las tribus y sus tierras quedaban en parte rotos, y el desarrollo de una especie de esclavitud, llamada yanacona, había creado una nueva capa social, los yana, compuesta por individuos separados completamente de sus comunidades de origen y vinculados a la *persona* de un amo. De este modo habían aparecido relaciones de producción de un tercer tipo, basadas no ya en la dependencia general de las comunidades locales de una comunidad superior que se confundía con el Estado, sino en lazos personales entre familias aristocráticas y familias campesinas o ganaderas sojuzgadas. Una nueva vía de evolución quedaba abierta, ligada al desarrollo de esas formas nuevas de propiedad y de explotación, desligadas cada vez en mayor grado de las antiguas relaciones comunitarias.

De éstos tres tipos de relaciones de producción, que remiten a épocas diferentes de la evolución de las sociedades indias de los Andes, el segundo de ellos desempeñaba, en el siglo XVI, un papel *dominante* en la formación económica y social que constituía el Imperio inca. Esta formación económica y social tenía, así pues, sus propias contradicciones que la orientaban en una determinada dirección (desarrollo de los yana, de

los mitma, etc.) mediante un movimiento que fue brutalmente interrumpido por la conquista española. Esta última, a su vez, rompió las instituciones económicas, políticas e ideológicas específicas del modo de «producción asiático», que era el modo de producción dominante de la formación económica y social del Imperio incaico. Inmensas extensiones de tierras de las mejores fueron acaparadas por los colonos españoles, y las comunidades indias fueron sometidas a un régimen de explotación de *un nuevo tipo*, la *encomienda*, que se basaba ante todo, bien en lazos de dependencia *personal* de los indios y de sus comunidades con respecto a sus amos españoles encargados de cristianizarlos, bien en lazos de dependencia con la corona de España.

Esas formas de dependencia de aspecto feudal se desarrollaban en el contexto histórico del nacimiento del capitalismo en la Europa feudal y sirvieron, ante todo, a lo que se ha llamado la acumulación primitiva del capital (desarrollo de la producción de oro, de plata, de productos exóticos, etc.).

Privados de sus jerarquías sociales tradicionales, expropiados, empobrecidos, sojuzgados por amos de lengua y cultura extranjeras, las comunidades indias, bien desaparecieron, bien se replegaron sobre sí mismas. Como consecuencia de esta explotación impuesta por extranjeros —hasta tal punto dura que el problema principal de los indios consistía ante todo *en sobrevivir* y *no solamente* en atenuar más o menos el sojuzgamiento— las comunidades no podían *reproducirse* y asegurar la supervivencia *común* de sus miembros más que manteniendo dentro de *límites determinados* las desigualdades económicas y la competición social que, de forma espontánea e inevitable, se desarrollaban en su seno y hubieran podido implicar su destrucción en beneficio de una minoría de indios. Igualmente era preciso, habida cuenta del contenido y de las formas de la dominación ejercida por las clases explotadoras de la nueva sociedad colonial, que esos mecanismos de competición y de redistribución *revistieran una forma* que correspondiera a la ideología católica de las clases dominantes, inscribiéndose en formas *toleradas* por esas clases dominantes. De este modo se introdujo lo que se ha llamado «la economía de prestigio», la lucha por los oficios, los cargos municipales y religiosos de la comunidad.

Algunos solamente han querido ver en estas instituciones una superviviencia de formas «arcaicas» precoloniales de reciprocidad y de competición, una costumbre próxima al potlatch de los indios kwakiutl, cuando se trata en este caso de formas que respondían a relaciones sociales nuevas, las de una socie-

dad colonial creada en la época del nacimiento del capitalismo.

Esta presentación «esquelética» de la historia de las sociedades andinas desde el final del siglo XV hasta principios del siglo XVII tiene sólo por objeto identificar los modos de producción correspondientes a los elementos de las superestructuras que se habían sucedido en el transcurso de este período. (Operaciones teóricas 1 y 2.) Esta presentación pone de manifiesto la existencia y la sucesión de *dos* formaciones económicas y sociales, una precolonial, dominada por un modo de producción perteneciente al modo de producción asiático, la otra dominada por un modo de producción instaurado tras la conquista española y dependiente en su estructura interna y en sus funciones del modo de producción de la España feudal en la época del nacimiento del capitalismo, época llamada por los economistas clásicos de «la acumulación primitiva del capital».

Constatamos, por tanto, que la *sucesión* de esas dos formaciones económicas y sociales no es el resultado de una evolución *interna* de las sociedades indias de los Andes. Ya la conquista inca había trastrocado la evolución interna de las tribus y comunidades andinas. Más tarde, la conquista española debía modificar, por segunda vez, la evolución nueva impuesta por la conquista inca. Ciertamente, desde hacía más de un milenio, diversos estados e imperios habían nacido en las altiplanicies y en los valles costeros del Perú, y transcurrido un cierto tiempo, se habían derrumbado. El Estado inca no era, por consiguiente, más que el último de estos estados en nacer, y esos desarrollos y caídas de imperios testimonian, pues, que, en esta zona ecológica y cultural, ciertas transformaciones económicas decisivas, relacionadas con la generalización y el perfeccionamiento de la producción del maíz y del algodón en la costa, así como de la patata y de otros tubérculos en las altiplanicies habían provocado la aparición de profundas desigualdades sociales, el nacimiento de tribus y clases dominantes y de formas de poder centralizadas para el ejercicio de esa dominación. Sin embargo, para las tribus que no habían alcanzado ese estadio de desarrollo económico y social, y parece ser que era éste el caso de numerosas tribus de la región de Cuzco, su integración por la fuerza en un imperio conquistador y centralizado había provocado un trastrocamiento impuesto desde el exterior. Esto es aún más cierto en relación con los efectos de la conquista española.

Por tanto, para explicar la historia singular de las sociedades andinas hay que analizar el juego combinado de las causas internas y externas de esta historia. Lo que se manifiesta a un primer nivel como una serie de accidentes que trastornan la evolución de las comunidades indias responde a unas necesidades históricas que es preciso explicar, para lo cual hay que comprender la relación entre acontecimientos y estructuras sociales, y sobre todo las relaciones de causalidad entre estructuras. Entonces pasamos a plantearnos los problemas del tipo 3 y del tipo 4, concernientes a la articulación de los modos de producción y de los elementos de las superestructuras en el seno de las formaciones económicas y sociales.

En una comunidad india anterior a la conquista inca, la producción estaba basada en la propiedad común del suelo y revestía una forma comunitaria basada en la cooperación de parientes y/o vecinos. Esta cooperación expresaba a la vez una necesidad técnica y la obligación de ayuda recíproca que imponían a los individuos sus relaciones de parentesco y de vecindad. Aunque existía una desigualdad social entre linajes y algunos de ellos dominaban a los otros y proporcionaban jefes de forma hereditaria, el modo de producción dependía en lo esencial de lo que Marx llamaba «la asociación inmediata de productores..., tal como ésta nos aparece en el umbral de la historia de todos los pueblos civilizados» [1].

En el seno de las familias domésticas, entre las que se redistribuían periódicamente las tierras de la comunidad, la división del trabajo estaba en función de los sexos y las edades. En numerosas tareas la comunidad entera «actuaba» como una sola y única fuerza de trabajo «social» [2]. En 1571, el cronista Polo de Ondegardo subrayaba que los indios «cuando tienen que realizar una tarea, nunca comenzarán sin estimar y medir antes la parte que deberá ser realizada por cada uno», o más bien por cada familia.

Vemos sin dificultad que para llevar a cabo el análisis de este tipo de relaciones sociales de producción, que corresponden al antiguo modo de producción pre-estatal de las sociedades andinas, hay que desembarazarse de doctrinas que, de forma abstracta y dogmática, sólo ven en las relaciones de parentesco y/o de vecindad de numerosas sociedades primitivas elementos de superestructura de esas sociedades en relación de correspondencia más o menos externa con su infraestructura económica.

[1] Karl Marx: *El capital*, libro I, p. 42, *ed. cit.*

[2] Véase *El capital*, p. 43: «Finalmente, imaginémonos, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios colectivos de producción y que desplieguen sus numerosas fuerzas individuales de trabajo, con plena conciencia de lo que hacen, como *una* gran fuerza de trabajo social.»

El trabajo como actividad *simple* y exclusivamente económica, como lo ha reconocido perfectamente Marx, no existe en el seno de los modos de producción más antiguos. Las relaciones de parentesco, aun asumiendo funciones políticas de autoridad en el seno de las comunidades, así como funciones ideológicas, tanto las de educación y transmisión de tradiciones y valores como las de carácter religioso de culto a los antepasados, funcionan asimismo como elementos de las relaciones de producción y, por tanto, como elementos de la infraestructura. Las relaciones de parentesco son, pues, plurifuncionales, pluridetermінadas, y es esta pluralidad la que les confiere el papel dominante en la vida social. Al mismo tiempo existe una unidad interna de esta pluralidad de funciones, fusión íntima sin que, no obstante, se confundan.

Se puede calibrar, por consiguiente, el fracaso de toda teoría de las relaciones entre infraestructura y superestructura que no tome en serio la tarea de reconocer y analizar su unión íntima y se contente tan sólo con vagas sugerencias metafóricas sobre las relaciones de un «por debajo» respecto a un «por encima», que se convierten en las relaciones de los cimientos con las construcciones que se elevan sobre ellos, para resolverse, finalmente, en la del fundamento con lo fundado.

Un examen rápido de los dos modos de producción dominantes ulteriores, el modo de producción asiático y el modo de producción colonial, proporcionará igualmente la ocasión para hacer algunas observaciones teóricas.

Lo que sorprende a propósito del modo de producción que sirve de base económica al Estado inca es que se basa en un régimen de prestaciones de trabajo impuesto por el Estado conquistador, y que esta vez nos encontramos en presencia de relaciones de producción que *no dependen ya directamente de las relaciones comunitarias de parentesco o de vecindad*. Según el cronista Cobo, «los hombres se convertían en tributarios y tomaban parte en los trabajos públicos solamente a partir del día de su boda».

Las *antiguas* relaciones de parentesco habían asumido, pues, una nueva función. Según la bella fórmula de John Murra, el matrimonio, de rito de ingreso en el seno de una comunidad local, se había transformado en un medio de acceso a un nuevo estatuto y en símbolo de ese estatuto, el de súbdito del Estado inca sujeto a prestación personal, por consiguiente, en miembro de una comunidad mucho más vasta y de esencia diferente de la de los ayllu o de las tribus locales.

Nos encontramos aquí frente a una de las múltiples transformaciones de las antiguas relaciones sociales impuestas por la integración forzosa de las sociedades indias en el marco de un modo de producción nuevo y destinadas a *reproducirlo de forma automática*. Vamos a intentar definir la naturaleza de esas transformaciones.

Al obligar a los campesinos a acudir en traje de fiesta para trabajar las tierras del Estado y del Sol, al proporcionarles comida y bebida, los incas utilizaban la antigua forma de producción basada en las obligaciones recíprocas de los miembros de las comunidades locales, forma y obligaciones «conocidas y comprendidas por todos», (John Murra, pag. 32), para organizar nuevas relaciones de producción basadas en la opresión y en la dominación, ya que los productores habían perdido el control de su trabajo, invertido ahora en concepto de prestación obligatoria, así como del producto de éste.

Por otra parte, los incas mantuvieron los cultos de las divinidades locales, pero añadieron el del dios Sol y su hijo, el Gran Inca, en honor del cual los campesinos debían ofrecer trabajo, como lo exigían anteriormente las divinidades locales tradicionales.

Por consiguiente, el nuevo modo de producción se *apoyaba* de una forma general en las relaciones de producción, la organización social y la ideología existentes, al mismo tiempo que las modificaba profundamente. En este caso existe, pues, un mecanismo de *extensión* de esas relaciones más allá de su esfera de origen, de su funcionamiento originario.

Pero lo característico de ese mecanismo es que el modo de producción *mantiene* activamente una parte de las antiguas relaciones comunitarias, se articula sobre ellas y las utiliza en su *propio* modo de reproducción, que, por otra parte, implica la *destrucción* parcial de esas antiguas relaciones comunitarias.

Por consiguiente, en la práctica económica y política, el modo de producción asiático *prolonga y contradice* las antiguas relaciones comunitarias. A nivel ideológico, esta deformación interior de las antiguas relaciones comunitarias *disimula* la opresión y la dominación inherentes al modo de producción asiático, puesto que las formas ideológicas antiguas, utilizadas con nuevos fines, correspondían a antiguas relaciones de producción más igualitarias.

En la medida en que dominadores y dominados compartían esta misma ideología (la de la reciprocidad político-económica y las representaciones religiosas), la opresión se encontraba *disimulada*, tanto desde el punto de vista de los unos como de los otros, por tanto, plenamente justificada en opinión de los

primeros y soportada pasivamente, si no plenamente aceptada por los segundos.

Igualmente se podría analizar el modo de producción instaurado tras la conquista española, y veríamos que los indios no tenían más elección que la de sobrevivir eliminando las desigualdades sociales que surgían entre ellos y que podían amenazar la unidad y la solidaridad de sus comunidades, desigualdades que sólo podían eliminar utilizando para este fin las instituciones municipales y religiosas que los españoles habían introducido a la fuerza en el funcionamiento de sus comunidades. De este modo se estableció una economía de prestigio y de competición por «los cargos» que era tolerada por los dominadores españoles en la medida en que se encontraba por adelantado justificada por su propia ideología política y católica y al mismo tiempo justificaba a esta última. La explotación de los indios, en efecto, no tenía *oficialmente* justificación alguna desde el punto de vista de los españoles, si no era la del deber de cristianizarlos primero para civilizarlos después [3].

Las observaciones teóricas precedentes no tenían otra finalidad que la de ilustrar lo que entendíamos por «definir una formación económica y social», así como dejar entrever mediante algunos trazos los pasos que permitirían producir una definición *sintética* de la naturaleza exacta de la diversidad y de la unidad específica de las relaciones económicas y sociales que caracterizan a una sociedad concreta en una época determinada. Es evidente que producir este conocimiento sintético no consiste sino en desarrollar la historia y la antropología como campos complementarios del materialismo histórico [4].

[3] Incluso Las Casas, encarnizado adversario de la encomienda y patético defensor de los indios sojuzgados, reafirmaba sin cesar, como sus adversarios, partidarios del establecimiento de la esclavitud e incluso de la matanza de los indios, que la evangelización debía preceder al sojuzgamiento y que era la única justificación de la soberanía del rey de España sobre las Indias: «He aquí, Señor, el umbral y el paso que conviene tomar para penetrar en estos países: que estos pueblos reconozcan primero a nuestro Dios como su Dios recibiendo la fe, y seguidamente al rey como su soberano. Porque la causa última, el fundamento total de la intervención de Su Majestad en estos países, como rey de Castilla, y de los títulos que tiene sobre ellos no son otros más que los que le confiere la predicación de la fe.» Carta a un personaje de la Corte, 15 de octubre de 1535, B. A. E., tomo 110, p. 67 a.

[4] Nuestras referencias a los incas provienen, en lo esencial, de la obra excepcional del profesor John Murra, *The Economic Organization of the Inca State*, tesis inédita defendida en 1956 ante la Universidad de Chicago y cuyo autor ha tenido la amabilidad de cedernos una copia en micro-film. Aprovechamos la ocasión para expresarle nuestro sincero agradecimiento.

V. DE LA NO CORRESPONDENCIA ENTRE LAS FORMAS Y LOS CONTENIDOS DE LAS RELACIONES SOCIALES: NUEVA REFLEXION SOBRE EL EJEMPLO DE LOS INCAS *

La mayoría de las primeras sociedades de clases y de los Estados que caracterizan la historia antigua y reciente de la América precolombina, del Africa precolonial, etc., se han desarrollado sobre la base de formas no esclavistas de dependencia. El Imperio inca se edificó en menos de dos siglos, y esta ascensión fulgurante solamente fue superada por la de los aztecas, que, en el momento de su entrada en el valle de México, en el siglo XII, no eran más que tribus de cazadores guerreros que ignoraban la agricultura y el tejido. Antes de su conquista por los incas y su integración en el Tahuantinsuyu, el imperio de las Cuatro Provincias, el modo de producción de numerosas tribus andinas se basaba principalmente en la producción de tubérculos en el seno del ayllu, comunidad aldeana local en la que residía un grupo de parentesco de tipo de linaje. La tierra, de propiedad comunitaria, era redistribuida periódicamente entre las escasas familias, sin que éstas pudieran transformar este derecho de uso en derecho de alienación, en una forma cualquiera de propiedad privada al margen de la propiedad común. El trabajo, basado en la ayuda recíproca de los campesinos (la *minga*) para el cumplimiento de las diferentes tareas productivas, revestía igualmente una forma comunitaria. El jefe de la aldea (el *curaca*) era el primer beneficiario de la ayuda campesina, y se cultivaban especialmente tierras comunes para el mantenimiento de las tumbas de las divinidades y de los jefes locales.

* Los materiales de este texto han sido utilizados de nuevo en el capítulo «Antropología Económica» del *Manuel d'Anthropologie*, en preparación en A. Colin en la colección U, bajo la dirección de Robert Cresswell.

Cuando cayeron bajo la dominación inca, estas comunidades, o al menos los grupos sociales que estaban organizados en comunidades de este tipo, sufrieron una profunda transformación. Todas las tierras, los ríos, las montañas, los rebaños de llamas, la caza, fueron declarados propiedad del Estado. Una parte de estas tierras fue definitivamente expropiada y se convirtió en dominio del Estado o de la Iglsia. El resto les fue devuelto por «benevolencia» del Inca, con la obligación de trabajar bajo forma de prestación de trabajo personal las tierras que, desde ese momento, habían sido objeto de apropiación por el Estado y la Iglesia. Las relaciones de producción se transformaron profundamente, ya que, sobre las tierras que conservaban para su subsistencia, las comunidades no tenían sino derechos de posesión y de uso, y habían perdido sus antiguos derechos de propiedad comunitaria. Sobre estas tierras, la producción y las formas de uso del suelo revestían aún la misma forma comunitaria que antes de la conquista inca. Sin embargo, se había implantado un nuevo modo de producción, basado en un régimen de prestaciones personales de trabajo.

La prestación de trabajo no era individual; toda la aldea participaba y el Estado inca proporcionaba el alimento y la bebida, de la misma manera que en el seno del ayllu tradicional lo hacía el beneficiario de la ayuda comunitaria con quienes le ayudaban. El Estado proporcionaba los instrumentos y la simiente e insistía para que las gentes fueran a trabajar vestidos de fiesta, con música y cantos. De este modo, las antiguas formas de reciprocidad económica, así como las formas de ideología y de ritual que les correspondían sirvieron a partir de entonces al funcionamiento de relaciones de explotación y de servidumbre económicas características de una nueva forma de producción perteneciente al tipo «modo de producción asiático». El Estado inca necesitaba, para organizar su propia base económica de manera que se reprodujera de modo estable y se ampliara, hacer el censo de las tierras, de los animales y de los productos. Necesitaba, pues, crear una maquinaria administrativa que encuadrara a la población y la controlara directa o indirectamente, así como generalizar el culto del Inca, hijo del Sol, y el del Sol su padre, mantener un ejército que reprimiera los levantamientos, etc. Este conjunto de instituciones corresponde al nuevo modo de producción, y sabemos que este mismo modo de producción se encontraba, en 1532, en plena evolución, pues el Estado se había visto obligado a trasladar poblaciones enteras para crear colonias militares que controlaran a las poblaciones locales demasiado turbulentas.

Había roto, pues, en su totalidad o en parte, los lazos tradicionales de estas tribus con su tierra. Por otra parte, había adquirido un nuevo desarrollo una forma tradicional de dependencia personal llamada *yanacona*, por la cual los individuos separados de su comunidad de origen, los yana, eran vinculados a la persona de un amo aristocrático y permanecían al servicio de su linaje durante toda su vida. Los descendientes de los yana heredaban generalmente esta condición. Esta forma de explotación existía, ciertamente, antes de la conquista inca, pero fue revistiendo mayor importancia social a medida que se desarrollaba una forma de propiedad individual (aunque no privada) de las tierras y los rebaños dados por el Estado inca a algunas capas de la nobleza.

Profundizaremos más el análisis de la formación económica y social inca porque, además de presentarnos un ejemplo notable de sociedad de clases no occidental, nos lleva a observaciones teóricas que hacen entrever los nuevos caminos por los que puede adentrarse la antropología. Lo que llama la atención en la naturaleza de la base económica de la formación social inca es que el modo de producción dominante mantiene activamente una parte de las antiguas relaciones comunitarias, se apoya y configura sobre ellas, haciéndolas servir al mismo tiempo a su propio modo de producción y de reproducción a la vez que destruye y suprime otra parte de estas relaciones tradicionales. Por ejemplo, según el cronista Cobo: «Solamente a partir del día de su matrimonio los hombres tributaban y tomaban parte en las obras públicas.» Esto significa, como ha demostrade John Murra en su excelente tesis sobre la organización del Estado inca, que el matrimonio, de rito de introducción en el seno de una comunidad local, se había transformado en medio de acceso a un estatuto nuevo y en símbolo de ese estatuto, el de súbdito imponible del Estado inca, miembro, por tanto, de una comunidad mucho más amplia y de esencia diferente a la de los ayllu o las tribus locales.

Al obligar a los campesinos a acudir vestidos de fiesta a trabajar las tierras del Estado y del Sol, al proporcionarles el alimento y la bebida, los incas utilizaban la antigua forma de producción basada en las obligaciones recíprocas de los miembros de las comunidades locales, forma y obligaciones conocidas y comprendidas por todos, para organizar relaciones de producción nuevas basadas en la opresión y la dominación, pues los productores habían perdido ya el control de una parte de su trabajo y del producto de éste. Por otra parte, los incas, si bien mantenían el culto de los dioses locales, habían añadido

el del dios Sol y su hijo, el Gran Inca, en cuyo honor el campesino debía ofrecer trabajo como lo exigían ya sus propias divinidades locales tradicionales. Las antiguas relaciones de parentesco y las antiguas relaciones políticas aldeanas y tribales, *sin cambiar de forma ni de estructura, habían cambiado de función*, ya que estaban encargadas de hacer funcionar un modo de producción nuevo.

Este mecanismo ha sido mostrado y desmontado por John Murra, que escribe: «Cuando la Corona elaboró un sistema de prestaciones personales de trabajo, las obligaciones recíprocas de las comunidades, conocidas y comprendidas por todos, sirvieron de modelo.» El problema práctico que les planteaba a los incas su conquista era doble: permitir a las poblaciones sometidas continuar produciendo sus medios de subsistencia según sus procedimientos tradicionales, y obligarles a producir para el Estado en formas de producción que ellas comprendiesen y que, hasta cierto punto, estuvieran justificadas a sus ojos. Para resolver este problema, fueron precisos esfuerzos excepcionales, colectivos e individuales, de invención política y social, como los que atribuía la tradición a emperadores casi legendarios como Pachacuti, Manco Capac y sobe todo Viracocha, pero, al mismo tiempo, hay que constatar que los medios para resolver los problemas ya existían en parte en el seno del modo de producción anterior.

Entre estos medios, citaremos: en primer lugar, el hecho de que la producción se basara en formas diversas de cooperación simple. En segundo lugar, el de que la tierra fuera propiedad de la comunidad entera y el individuo no poseyera sino derechos de uso sobre parcelas redistribuidas más o menos periódicamente. En tercer lugar, el de que, tanto en el plano del proceso material de la producción como en el de la relación del individuo con el medio de producción esencial, la tierra, la comunidad *existiera* y *apareciera* como una realidad *superior* al individuo y como la condición práctica de su supervivencia. En cuarto lugar, el hecho de que la función de *representar* la comunidad, de controlar el proceso de su reproducción en tanto que tal, es decir, en tanto que unidad superior a los individuos en la medida en que es la unidad de sus intereses comunes, perteneciera a una familia particular y, en el seno de esta familia, al individuo que mejor pudiera cumplir esta función. Este individuo es el *curaca*, «jefe» de la comunidad local o de la comunidad tribal, y al mismo tiempo, jefe guerrero. Mediante esta función, este individuo y su familia personificaban más que cualquier otro la comunidad, la encarnaban en cierto modo en tanto que realidad superior a los individuos, personificaban esta unidad superior. La función de representar y defender los intereses comunes de todos los miembros de la comunidad situaba así fuera de lo común al miembro de la comunidad que la asumía. Existía una especie de aristocracia: ἄριστος en griego = el mejor, es decir, el que representa mejor la comunidad. En quinto lugar, en la organización del proceso de producción, la fuerza de trabajo de los miembros de la comunidad local, del ayllu, era invertida, por una parte, en forma de trabajo necesario para reproducir su propia existencia y la de los miembros necesitados de la comunidad: viudas, viejos, inválidos, etc., y, por otra, en forma de trabajo suplementario destinado a reproducir la comunidad *en tanto que tal*. Este trabajo suplementario era dedicado a cultivar las tierras del curaca, el cual tenía derecho, como cualquier otro miembro de la comunidad, a tierras en cantidad suficiente para el mantenimiento de su familia y a la ayuda comunitaria para trabajarlas. Pero, además, le eran asignadas tierras suplementarias y se le proporcionaba trabajo asimismo suplementario para cubrir los «gastos» de sus obligaciones en tanto que *representante y responsable* de la comunidad como tal. Según los casos, o según la amplitud de sus funciones (jefe de aldea, jefe de tribu), el jefe participaba todavía directamente en el proceso de producción, o bien había dejado de ser un productor directo y participaba en el mismo solamente por sus actividades de control del uso de las tierras, de dirección del proceso, así como por sus actividades rituales y ceremoniales en cada fase del proceso de producción agrícola.

Al lado del trabajo excedente invertido en favor del representante de la comunidad, hay que mencionar también el que se dedicaba a hacer la guerra, es decir, a defender o conquistar las tierras, los canales de riego; en resumen, a proteger o ampliar los medios de producción de la población. Para hacer frente al crecimiento de la población, es decir, para permitir a la comunidad reproducirse sobre las mismas bases, se invertía trabajo excedente en forma de trabajos de irrigación local, de ampliación del espacio cultivado mediante la construcción de bancales, trabajo destinado, por tanto, a ampliar los medios de producción de la comunidad. Por último, eran dedicados tierras y trabajos suplementarios al culto de los antepasados y de las divinidades locales (dios de la tierra, de la lluvia, etc.), y al mantenimiento de las tumbas y de los altares. Se reservaban algunas tierras para la producción del maíz ceremonial necesario para fabricar la cerveza de maíz utilizada en las libaciones; se criaban algunas llamas con el fin de sacrificarlas ri-

tualmente, se producían tejidos para ser quemados, etc. La consagración de recursos (tierras, animales, maíz, tejidos) y de trabajo (agrícola, artesanal, etc.) para el culto de los antepasados y de los dioses respondía a una doble necesidad: por una parte, manifestar el reconocimiento de los vivos hacia los muertos, que sobreviven en lo invisible, y hacia los dioses, gracias a los cuales la comunidad existe y está viva, así pues, honrar, glorificar a los antepasados y a las potencias sobrenaturales y cumplir las obligaciones que tiene la comunidad respecto a ellos. Por otra, en la medida en que los antepasados y las realidades sobrenaturales aparecen como potencias que tienen el poder de controlar la fertilidad de las tierras, la lluvia, la muerte, la enfermedad, la victoria de las armas, es decir, en la medida en que permiten o impiden la reproducción de la comunidad y controlan todas las condiciones que están fuera del alcance directo del hombre, hay que esforzarse, ya sea en parar o en apartar las acciones de las potencias malhechoras, ya en suscitar, atraer y multiplicar las de las potencias bienhechoras. Hay que desarrollar, pues, una práctica para controlar indirectamente estas potencias que, a su vez, controlan directamente las condiciones naturales y sobrenaturales de la reproducción de la comunidad, una práctica que las obligue a intervenir o a abstenerse de intervenir en la vida de la comunidad y su proceso de reproducción. Para obtener estos efectos se sacrifica, se ofrece a las potencias invisibles riquezas materiales y trabajo en el marco de una práctica simbólica que se orienta a actuar (de manera imaginaria) sobre las condiciones de reproducción de la vida social.

Los cinco elementos pertenecientes al antiguo modo de producción no iban a desaparecer después de la conquista inca. Por una parte, el antiguo modo de producción continuaría asegurando la subsistencia de las comunidades locales; por otra, estos *cinco elementos iban a proporcionar los puntos de apoyo y las formas de un modo de producción nuevo.* La comunidad conquistadora se apropió de todas las tierras y de los recursos naturales de las comunidades conquistadas. Con ello no hacía sino aplicar el derecho tribal tradicional, que funda los derechos del individuo en el hecho de ser miembro de una comunidad y priva, por tanto, de todo derecho a aquellos que no pertenecen a esta comunidad.

La comunidad superior, personificada por su jefe, el Inca, que la representa como tal comunidad y como comunidad superior, como Estado, se convierte, pues, en el propietario colectivo de la tierra, y todas las tierras conquistadas se vuelven

propiedad «de la corona». Ello significa que la forma colectiva de apropiación del suelo es, antes y después de la conquista, la forma social de las relaciones de producción vinculadas a la tierra y que el Estado ocupa el puesto de la comunidad local como propietario de la tierra y constituye, por tanto, para el individuo, una comunidad nueva, superior a su comunidad tradicional y de la que depende para su supervivencia. Así pues, para el individuo, tanto antes como después de la conquista, su pertenencia a una comunidad superior a él mismo es lo que le asegura sus condiciones de existencia.

El Estado, convertido en propietario eminente de todas las tierras del reino, se apropió directamente de algunas de ellas transformándolas en tierras de la corona o de los templos, y cedió por «benevolencia» el uso, pero no la propiedad, de las restantes a las comunidades para permitirles subsistir; les concedió, por tanto, los medios de subsistencia a cambio de la obligación de trabajar las tierras que se habían convertido en dominio del Estado y de la Iglesia. A partir de entonces, puesto que reemplazaba a la comunidad tradicional como propietario colectivo y asumía la antigua función de garantizar a las familias y a los individuos sus medios de existencia, el Estado, la nueva comunidad superior, tenía derecho automáticamente al trabajo excedente de la comunidad conquistada, trabajo excedente que se realizaba tradicionalmente para permitir la reproducción de la comunidad en tanto que tal. La comunidad superior no hizo, pues, sino añadir al trabajo excedente tradicional un trabajo excedente nuevo, que revestía las mismas formas. El Estado proporcionaba a los campesinos que trabajaban las tierras de las que habían sido expropiados alimento, bebidas y simientes, identificándose así con el poder local tradicional y dando a la prestación personal de trabajo la forma de las relaciones tradicionales de reciprocidad aldeana y tribal. La comunidad conquistadora, propietaria directa de una parte de los recursos materiales de múltiples comunidades locales, al mismo tiempo que del trabajo excedente de inmensas masas de productores, descansaba de hecho sobre una base económica de nuevo tipo que, en apariencia, tenía la forma, si bien agrandada de manera gigantesca, del antiguo modo de producción.

Al mismo tiempo, el funcionamiento de estas nuevas relaciones de producción exigía el desarrollo de instituciones y de capas sociales nuevas, de una burocracia de Estado encargada de controlar y vigilar la reproducción del nuevo modo de producción. Por ejemplo, en cada provincia era nombrado un gobernador cuyo título significaba «el que todo lo ve» y que vigi-

laba para que las tierras del Estado y de la Iglesia fueran trabajadas y las prestaciones personales de trabajo se cumplieran puntualmente. El nuevo modo de producción confería, pues, a las funciones político-religiosas un papel nuevo, dominante, en la organización de la producción y en su propio mecanismo de reproducción. Mientras que el antiguo modo de producción aldeano determinaba el papel dominante de las relaciones de parentesco en el seno de la comunidad tradicional, el modo de producción nuevo, por una parte, aniquilaba el papel dominante de las relaciones de parentesco en la nueva organización social, dejándoles el papel secundario de continuar organizando la subsistencia de las comunidades locales y, por otra, transfería el papel dominante a las nuevas relaciones político-religiosas, que desbordaban por completo el antiguo marco aldeano y tribal.

Podemos comprender ahora las consecuencias ideológicas del hecho de que las antiguas relaciones de producción (ayuda campesina, trabajo excedente, etc.) dieran su forma a las nuevas (prestaciones personales de trabajo). La consecuencia fundamental era que las nuevas relaciones no podían aparecer sino bajo una forma, una apariencia que borrara, que disimulara en las representaciones ideológicas espontáneas de los agentes económicos el contenido real, nuevo, de explotación del hombre por el hombre de estas nuevas relaciones de producción. Dado que las antiguas relaciones de producción persistían y al mismo tiempo daban forma a las nuevas, las formas ideológicas antiguas podían servir a la vez de material y de esquema de representación de las nuevas relaciones sociales, y no podían hacerlo más que según su contenido propio que representaba las obligaciones de los miembros de las comunidades frente a su comunidad de origen como obligaciones frente a una realidad superior, es decir, apremiante pero bienhechora. La antigua ideología tenía, pues, claramente, la capacidad de *representar* las relaciones nuevas, pero sólo en la medida en que podía hacerlas *pasar por otra cosa*, por algo análogo al antiguo modo de producción y que, simplemente, lo prolongaba. Por ese lado se producían dos efectos que caracterizan necesariamente toda ideología de dominación: *el disimulo*, la desaparición al nivel de la representación del carácter opresivo del nuevo modo de producción y la *justificación* de esta opresión al mismo tiempo a los ojos de las clases dominantes y de las dominadas. Esta ideología proporcionaba a todos los grupos sociales existentes *buenas razones* para continuar dirigiendo o siendo dirigidos; en resumen, constituía una forma ideológica adecuada al funcionamiento del nuevo modo de producción y de sus instancias económicas, políticas y religiosas. Una ideología, pues, que correspondía a las condiciones de la reproducción de la nueva formación económica y social. Subrayemos —pues ello tiene consecuencias para una teoría de la ideología— que, porque *no es* un reflejo *directo*, una transposición inmediata de las nuevas relaciones de producción, la antigua ideología responde *mejor* a las necesidades de la reproducción de estas relaciones. Justamente porque representa estas nuevas relaciones bajo una forma que no deja aparecer su contenido real, corresponde *mejor* a este contenido. Se pueden adivinar ya las dificultades que encontrarían aquí los partidarios de una teoría que hace de la ideología un reflejo directo y simple de la infraestructura económica de una sociedad.

Se pueden sacar otras observaciones teóricas de alcance general de este breve esbozo del modo de producción inca. Se refieren al papel de la guerra y de la violencia en la formación de este modo de producción, así como al de las grandes obras. Hemos abordado ya el problema de la guerra al recordar que la forma misma de la propiedad colectiva tribal implicaba habitualmente que se viera privado de derechos de propiedad cualquier individuo o grupo extraño a la comunidad tribal. La guerra de conquista no hace sino ejercer por la violencia (ya sea ésta realmente ejercida, ya las poblaciones extranjeras se sometan sin combatir) este derecho en detrimento de los grupos enemigos a los que su derrota priva, en consecuencia, de todo derecho sobre su propia tierra. Pero la guerra no basta por sí misma para crear un nuevo modo de producción. Puede mantener durante cierto tiempo la dominación de una tribu victoriosa y permitirle saquear las riquezas de las tribus vencidas cuyo modo de producción tradicional permanece intacto, pero no basta para crear un modo de explotación que se reproduzca a sí mismo regularmente, que pueda, por tanto, subsistir en tiempos de paz y desarrollarse. La guerra es un elemento importante de muchos modos de producción (excepto entre los cazadores-recolectores, donde su importancia parece ser mucho menor). Por medio de la guerra se protegen territorios, medios de producción, o se les añade otros nuevos. La violencia, necesaria al principio para expropiar a comunidades extranjeras, no puede proporcionar luego el medio de obligar regularmente a los vencidos a producir trabajo suplementario para sus vencedores. Ello no significa que la amenaza de utilizar la violencia no sea un medio permanente para obligar a las poblaciones a trabajar para sus vencedores. Los incas re-

primieron, en efecto, despiadadamente las revueltas, deportaron a poblaciones enteras, trasladaron poblaciones fieles a colonias militares que vigilaran a las tribus díscolas. Pero, para que el modo de producción se reprodujera en cualesquiera circunstancias y por sí mismo, necesitaba ante todo un régimen de prestaciones personales de trabajo bien reglamentado, una burocracia, una contabilidad, unos medios de almacenaje y de transporte de los productos, etc.; en resumen, relaciones de producción nuevas en el seno de las cuales la violencia y el control armado desempeñaban un papel muy importante, pero no resolvían los problemas esenciales.

En realidad, como hemos visto, para que el sistema funcionara regularmente era preciso que el trabajo excedente proporcionado por los campesinos no se les representara solamente como un trabajo forzado, sino como un trabajo «debido», una obligación aceptada y cumplida, una prestación que exigía la recíproca. Aquí encontramos de nuevo el papel de la ideología como *constricción ejercida sin violencia física* sobre el pensamiento y la voluntad de los súbditos del Inca. La guerra, ciertamente, es un proceso que crea *algunas de las condiciones* de la formación de ese nuevo modo de producción *al separar* los elementos, los factores de producción de su *combinación* en el seno de la antigua estructura, al liberar en cierto modo estos elementos (la tierra, la fuerza de trabajo se convierten en medios de producción disponibles, separados en parte de las antiguas relaciones sociales). Pero no nace otro modo de producción sino cuando estos elementos se vuelven a encontrar combinados de una manera nueva. Se podría comparar este proceso con el de la génesis del modo de producción capitalista, lo que los economistas clásicos llamaban el proceso de la acumulación primitiva del capital, proceso por el que los campesinos y los artesanos se encontraron desposeídos de sus medios de producción y de subsistencia y liberados, al mismo tiempo, de su sujeción a las relaciones feudales de producción; libres, por tanto, pero constreñidos a vender su fuerza de trabajo. Ahora bien, lo que la guerra y la conquista incas no podían hacer era privar a las comunidades de los medios de asegurar ellas mismas directamente su subsistencia, es decir, separar completamente a los individuos y a los grupos de la *posesión* de los medios necesarios para la misma. Como lo subraya con fuerza John Murra [1]: «No se podía atentar seriamente contra la autosuficiencia del ayllu.» «El Estado se cuidaba de extraer solamente de los campesinos prestaciones de trabajo personal y de no interferir su autosuficiencia.» Luego, en definitiva, incluso la posibilidad de la aparición de un modo de producción de tipo inca era el producto de un determinado nivel de las fuerzas productivas; dicho de otro modo, se basaba en la posibilidad técnica, para los productores directos, de producir un excedente regular, y John Murra concluye: «La existencia y la supervivencia de una estructura socio-política tal como el Estado inca se basan tecnológicamente en una agricultura capaz de producir sistemáticamente excedentes por encima de las necesidades de subsistencia del campesinado.» Era, pues, el desarrollo de las fuerzas productivas en la agricultura lo que, en último análisis, había creado la posibilidad de la aparición de una sociedad de clases y de un Estado pluritribal y pluriétnico. Recordemos solamente que la agricultura andina se basaba en la producción de patatas y otros tubérculos, maíz, etc., producción sumamente diversificada. Ello nos permite responder a una segunda cuestión que tiene asimismo un inmenso alcance para el conocimiento teórico de la historia: ¿cuál fue el papel de las grandes obras en el nacimiento y el desarrollo del nuevo modo de producción? La respuesta está ya dada.

[1] John Murra, «The Economic Organization of the Inca State», *op. cit.*, páginas 73, 166 y 34.

Las grandes obras siguieron a la aparición del Estado y no la condicionaron. Ello refuta una vez más la teoría mecanicista de Karl Wittfogel, que hace de la necesidad de organizar grandes obras (hidráulicas sobre todo) la condición misma de la aparición del Estado (despótico oriental). En realidad, la existencia de una agricultura andina capaz de producir regularmente un excedente era la condición previa de la formación de una sociedad de clases y de un Estado. Lo que ofrecían la conquista, la expropiación de las comunidades locales, así como la institución de un régimen de prestaciones personales de trabajo, era la posibilidad de *concentrar* inmensas cantidades de medios de producción y de subsistencia y tener así, a condición de que se supiera combinarlos y organizarlos en formas gigantescas de cooperación simple, los medios materiales para abordar tareas fuera del alcance de cualquier tribu y, *a fortiori*, de cualquier comunidad local. Pero lo que hay que subrayar también es que la reproducción misma del modo de producción inca, su desarrollo, no solamente permitía, sino que exigía el desarrollo de grandes obras (lo cual no quiere decir que el Estado apareciera y se desarrollara para realizarlos), pues este modo de producción necesitaba para «desarrollarse» una infraestructura de carreteras, un ejército, una burocracia, un clero, etc., y ello exigía

el constante aumento de los excedentes agrícolas y artesanales. El Estado favoreció de este modo la producción de maíz, planta fácilmente almacenable, cómodamente transportable y que proporcionaba un alimento y una bebida de elevado valor ceremonial y energético, cualidades todas ellas de las que carecían los tubérculos que constituían la base de la subsistencia tradicional de los campesinos andinos. El Estado se esforzó por generalizar el cultivo del maíz y lo introdujo en numerosas regiones en las que no existía, pero tuvo que imponer al mismo tiempo la construcción de bancales sobre las pendientes que, en general, las comunidades andinas dejaban yermas, ya que los tubérculos tradicionales crecían mejor sobre la meseta andina que sobre las pendientes. Gracias a los bancales se pusieron entonces en activo nuevas tierras y se amplió el espacio económicamente utilizable. No fue, pues, la necesidad de realizar grandes obras de interés colectivo lo que dio origen a la sociedad de clases y al Estado inca, sino que la necesidad de *ampliar* las condiciones de reproducción de esta sociedad de clases fue lo impuso ulteriormente las grandes obras. Estas permitieron y entrañaron, evidentemente, una complejidad cada vez mayor de la estratificación social, ahondaron todavía más la distancia entre el campesinado y las clases dominantes, y esta distancia, cada vez mayor, era exaltada en los palacios, los templos, los jardines, las tumbas que glorificaban la esencia superior de esta clase dominante, de sus antepasados y de sus dioses. En conclusión, un punto muy importante del análisis de la formación económica y social inca y de su jerarquía interna, en la que se articulan un modo de producción nuevo y dominante y otro antiguo y dominado, es el de que, mientras que las nuevas relaciones de producción *parecen* estar contenidas en *germen* en las antiguas relaciones aldeanas y tribales y ser el mero desarrollo de éstas, el producto de una evolución continua, en realidad, el nuevo modo de producción, desde el momento en que aparece, no lo hace sino *a costa de suprimir* parte de las antiguas funciones de las viejas relaciones de producción, anulando el papel dominante que desempeñan en él las relaciones de parentesco, si bien estas últimas no desaparecieron, sino que subsistieron, cambiando de contenido, aunque no de forma. Podemos ver el peligro que existe en concebir el paso de un modo de producción a otro en términos de evolución de un germen, del desarrollo de un germen. Esta concepción disimula el carácter *no lineal* de la evolución, el papel decisivo en esta evolución de la *constitución de nuevos puntos de partida.* Al mismo tiempo, nos damos cuenta inmediatamente del error consistente en interpretar el modo de producción inca como una sociedad de tipo feudal porque en él reina un monarca que se rodea de una aristocracia y las masas campesinas están sometidas a un régimen de prestaciones personales de trabajo. La estructura del Estado en el modo de producción inca traduce, en realidad, *la concentración a escala de toda la sociedad de la propiedad de la tierra* en forma de propiedad colectiva exclusiva, directa o eminente de una comunidad superior, la etnia-clase dominante. La estructura de un Estado feudal, por el contrario, expresa *la asociación jerarquizada de múltiples propietarios de la tierra.* En cada caso, la naturaleza y las modalidades del poder del Estado y de la dominación de la clase dirigente son diferentes y se basan en modos distintos de extracción del trabajo excedente de los productores directos. Yendo más lejos, habría que analizar, en contraste con el ejemplo del modo de producción inca, los modos de producción que servían de fundamento a los Estados y a las sociedades de clases precoloniales de Africa, como los reinos mossi del Alto Volta, al reino bamún del Camerún, etc., y, por supuesto, a las sociedades estatales de Asia.

VI. EL CONCEPTO DE TRIBU: ¿CRISIS DE UN CONCEPTO O CRISIS DE LOS FUNDAMENTOS EMPIRICOS DE LA ANTROPOLOGIA? *

1. Un único término para designar dos realidades

Los antropólogos utilizan habitualmente el término «tribu» para designar dos realidades, dos campos de hechos diferentes, pero relacionados. Por una parte, casi todos lo utilizan para distinguir un *tipo de sociedad* entre otras, un modo de organización social específico que comparan con otros modos de organización de la sociedad, «bandas», «Estados», etc. En este sentido no reina la unanimidad entre ellos, debido a la imprecisión y a la vaguedad de los criterios seleccionados para definir y aislar esos diversos tipos de sociedad. Pero el desacuerdo es mucho más profundo cuando se trata del segundo uso del término tribu, cuando sirve para designar un *estadio de la evolución* de la sociedad humana.

La relación entre ambos usos del término tribu, entendido como tipo de sociedad y como estadio de evolución, resulta, por lo demás, evidente, puesto que, en la perspectiva de los evolucionistas, cada estadio de evolución se caracteriza por un tipo específico de organización social. Pero la mayoría de los antropólogos se niega a admitir que de la existencia de un modo de organización social se derive la existencia de un estadio necesario de la evolución de la humanidad, llegando incluso a impugnar la posibilidad teórica de un análisis científico de la evolución de las sociedades humanas (Leach), o manifestando un total desinterés por su historia. Con la notable excepción de Evans-Pritchard o de Raymond Firth, es el caso de la mayoría de los antropólogos que se adscriben a la escuela funcionalista o a un cierto estructuralismo. La cuestión se complica aún más debido a que, entre quienes defienden el proyecto de construir una teoría científica de la evolución social,

* Una parte de los materiales de este texto ha sido utilizado para redactar el artículo «Tribu» de la *Encyclopaedia universalis.*

algunos, como Herbert Lewis, no ven en el modo de organización tribal de la sociedad un estadio *necesario y general* de esta evolución, mientras que otros, como Morton Fried, van todavía más lejos, viendo en ese modo a la vez el efecto secundario de la aparición de sociedades estatales y un auténtico callejón sin salida de la evolución de la humanidad.

Malestar, impugnación, crisis de un concepto

En definitiva, aunque el término «tribu» invade literalmente los escritos y los discursos de los antropólogos y no parece ubicado en las zonas de los combates teóricos más ásperos de la antropología, desde hace una década la duda, la inquietud, la crítica y a veces el rechazo explícito ha ido apareciendo paulatinamente en relación con él, hasta el punto de que actualmente el término «tribu» está en crisis manifiesta. Neiva, después de Leach, clama ante la «escandalosa imprecisión del concepto»; Julian Steward, evolucionista, pide la mayor prudencia ante lo que denomina un concepto «cajón de sastre», y otros, como Swartz, Turner, Toden, optan por ignorarlo sistemáticamente, silenciando su existencia, aunque exploren un campo, la antropología política, en cuyo seno el concepto de tribu desempeñaba tradicionalmente el papel de término clave. Pero esto no es más que la mitad del mal, ya que a esas críticas de orden teórico se añaden un malestar y violentos ataques contra la utilización ideológica que se hace del concepto en la forma, derivada y emparentada, del concepto de «tribalismo». La existencia de organizaciones tribales, en Africa, en América, en Oceanía y en Asia parece efectivamente responsable de las dificultades que encuentran los jóvenes estados-naciones en su desarrollo económico y político y en la conquista de su independencia. La existencia de vestigios más o menos vivos de organizaciones tribales precoloniales parece explicar acontecimientos tan dramáticos como la guerra de Biafra, la revuelta de los mau-mau, la disidencia de los tuaregs o de las tribus «animistas» del sur de Sudán, la decadencia de los indios de América del Sur, etcétera.

Lo que está en juego en este caso, como lo ha mostrado Jomo Kenyatta en su célebre obra *Al pie del monte Kenya,* no es sólo interpretar el mundo, sino actuar sobre sus contradicciones, transformarlo a partir de un análisis exacto. Ahora bien, son numerosos los antropólogos y los políticos que rechazan como teóricamente falsa y políticamente perjudicial la utiliza-

ción de los conceptos de «tribu» y «tribalismo» para definir esas contradicciones modernas de los países «subdesarrollados». Por el contrario, ven en esas contradicciones que se imputan al tribalismo, no tanto la tara impuesta por estructuras precoloniales, organizaciones tribales que se creían destruidas y que de nuevo afloran con violencia, como el legado del período colonial y de las nuevas relaciones de la dominación neocolonialista. Eliott Skinner, antropólogo y embajador en 1967 de los Estados Unidos en la República del Alto Volta, escribía:

«No puede ser más desafortunado el hecho de que el término *tribalismo*, con todas sus connotaciones de primitivismo y de tradicionalismo, designe a la forma de identidad que utilizan en Africa contemporánea los grupos que compiten por el poder y el prestigio. Determinados nombres utilizados actualmente como símbolos de la identidad de algunos de esos grupos se refieren a diversas entidades socio-culturales del pasado. No obstante, muchos de esos grupos llamados *tribales* han sido creaciones del período colonial, e incluso aquellos que podrían aspirar a una continuidad con el pasado han perdido tantas de sus características tradicionales que, en realidad, hay que considerarlos como entidades nuevas.»

El concepto de tribu está, pues, «en crisis» y existe una doble urgencia, teórica y práctica, en remontarse a los orígenes del mal que le aqueja y redefinirlo para poder realizar su crítica y estimar su alcance real. Para realizar esta tarea parece que el mejor método consiste todavía en volver a trazar brevemente la historia del concepto, desde Morgan, el fundador de la antropología, hasta nuestros días —refiriéndonos en particular a Marshall Sahlins, el autor que recientemente ha realizado el esfuerzo más persistente y brillante para redefinir rigurosamente ese concepto—, y reinterpretar los nuevos materiales etnográficos acumulados desde hace más de un siglo. Posiblemente, al final de ese recorrido descubriremos que el mal no afecta sólo a un concepto, sino que la crisis es ni más ni menos que la de los fundamentos y los métodos empíricos de la antropología y de las ciencias sociales.

2. Breve alusión a los orígenes indoeuropeos del término

El vocablo francés «tribu», el inglés «tribe» remiten al término latino *tribus*, al umbrío *trifú* o a su equivalente griego (Φυλή), términos que pertenecen al vocabulario más antiguo de

las instituciones indoeuropeas. En relación con ellos hay que referirse a los soberbios análisis etimológicos y semánticos de Emile Benvéniste de este vocabulario. En su origen, pues, esos conceptos son conceptos empíricos y necesariamente han recibido un contenido diverso en el transcurso de la historia de esas poblaciones, pero, en su capa más antigua, describen una forma específica de organización social y política que existía en todas esas sociedades. Una tribu indoeuropea era la forma de organización social y política más vasta que existía antes de la aparición de la ciudad-Estado. Reagrupaba unidades sociales elementales, de menor tamaño, el *genos* (γένος) y la *fratria* (φρατρία) de los griegos, y la *gens* y la *curia* de los latinos. En este caso, lo esencial radica en constatar que todos esos términos (excepto el de *curia*) pertenecen *al mismo tiempo* al vocabulario del parentesco y al vocabulario de la política, lo que supone una relación interna, real o supuesta, entre parentesco y organización política. En realidad, como subraya Benvéniste, «las principales lenguas indoeuropeas coinciden en establecer la pertenencia a una misma "cuna" como el fundamento de un grupo social» (tomo I, p. 258). En este sentido, el concepto de tribu presentaba espontáneamente en el pensamiento y en el lenguaje de los indoeuropeos un dato de su experiencia, un hecho de observación.

Pero lo que ha quedado más o menos oculto en el transcurso de los siglos, tras la desaparición de las instituciones de la antigüedad indoeuropea, es precisamente esa relación interna entre parentesco y política y, por consiguiente, la comprensión de la naturaleza exacta de los grupos sociales designados por los términos clan, *fratría*, tribu. Como subraya Morgan a mediados del siglo XIX, cuando la antropología se convirtió en una disciplina científica, esos términos desde hacía mucho tiempo venían siendo empleados indistintamente por los misioneros, administradores, geógrafos o viajeros ilustrados: ésta era la situación de partida cuando el propio Morgan emprendió el análisis científico de las formas de organización social de los iroqueses, seguido paulatinamente del de otras numerosas poblaciones indias de América del Norte y del Sur.

El punto de partida: Morgan (1877)

Para comprender las tesis de Morgan concernientes a las formas «tribales» de organización social, hay que recordar brevemente lo que constituyó su gran descubrimiento, contenido en

la obra *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (Washington, 1871). En dicha obra Morgan demostró, en primer lugar, que las relaciones sociales que dominaban la organización de la mayor parte de las sociedades primitivas consistían en relaciones de parentesco. A continuación demostró que esas relaciones de parentesco poseían una *lógica* interna que había que buscar en el estudio minucioso de las reglas de matrimonio y de las terminologías del parentesco, reglas y términos que, en la mayoría de los casos, parecían desprovistos de toda lógica desde el punto de vista de los europeos, desconcertados ante los sistemas de parentesco «clasificatorios» que se encuentran en Africa, Asia, Oceanía y América. Morgan supuso además que esos sistemas de parentesco poseían una *historia* y se habían sucedido en un orden necesario desde que el hombre salió del estado animal y de la promiscuidad sexual de las hordas primitivas, y que paulatinamente se habían desarrollado la prohibición del incesto y la prohibición del matrimonio entre categorías cada vez más amplias de parientes consanguíneos. La «familia humana» habría evolucionado desde la forma primitiva del «matrimonio de grupos», en la actualidad completamente desaparecida, hasta la monogamia de las familias nucleares europeas. Morgan supuso finalmente que los sistemas de parentesco matrilineales habían precedido en la evolución a los sistemas patrilineales.

A partir de este resumen sumario se puede comprender la definición de Morgan de la organización tribal. Una tribu es una «sociedad *completamente organizada* (pág. 122), y, por tanto, una forma de organización social capaz de *reproducirse*. «*Ilustra* la condición de la humanidad en el *estado de barbarie*», es decir, de la humanidad que ha salido del salvajismo primitivo, pero que aún no ha alcanzado el estadio de la civilización, de la sociedad «política», del Estado. No obstante, si bien una tribu es «una sociedad completamente organizada», no puede comprenderse su funcionamiento sin comprender primero la «estructura y las funciones» de los grupos elementales que la componen, los clanes. Un clan es «un grupo de parientes consanguíneos descendientes de un mismo antepasado común que se distinguen por su nombre gentilicio y están ligados entre sí por relaciones de sangre». Luego de descubrir «la identidad de estructuras y funciones» del clan de los indios de América y del *genos* o de la *gens* de los antiguos griegos y latinos, Morgan utilizó el término *gens* preferentemente al de clan, y hablaba de «sociedad gentilicia» más bien que de «sociedad tribal». Una tribu es un conjunto de clanes. «Cada tribu está individualizada por un nombre, por un dialecto separado, por un gobierno supremo y por la posesión de un territorio que ocupa y defiende como suyo propio.» Por «gobierno supremo» Morgan entiende un consejo de *sachems* y de jefes elegidos por las *gentes* y, en determinados casos, un «jefe supremo» de la tribu. Hay que mencionar aún otras dos «funciones y atributos» de la organización tribal: «la posesión de un fe religiosa y de un culto comunes» y —como hace destacar la polémica contra las tesis de McLennan, *Primitive Marriage*— el hecho de que la tribu es un grupo endógamo, mientras que el clan es exógamo (páginas 518-524). Clanes y tribus se han multiplicado y diferenciado constantemente a consecuencia de las migraciones debidas al crecimiento de las poblaciones y a la limitación de los medios de subsistencia. «Con el tiempo, los emigrantes se volvían diferentes por sus intereses, extraños por sus sentimientos y, solamente en último lugar, divergentes por su lengua. El resultado de todo ello era la separación y la independencia, aunque los territorios fuesen contiguos. De este modo se creaba una nueva tribu... (por) un proceso (que) debe ser considerado como un resultado natural e irreductible, a la vez de la organización gentilicia y de las necesidades ligadas al estado social en el que se encontraban las poblaciones» (p. 106).

La diferenciación de los modos de vida y del acervo lingüístico se debe, pues, a esta «tendencia constante a la desintegración... seguida de una segmentación completa» (p. 107) que caracteriza la organización tribal. Esta multiplicación de las tribus se ha visto acompañada de un estado de guerra permanente entre ellas, puesto que cada tribu se consideraba en guerra con todas aquellas tribus con las que no había firmado formalmente un tratado de paz, por lo demás provisional (páginas 111 y 119). La segmentación y las guerras incesantes constituyeron «un poderoso obstáculo para el progreso de las tribus salvajes y bárbaras».

No obstante, algunas de esas sociedades tribales fueron las que hicieron acceder a la humanidad a la civilización, pero a costa de la disolución y de la desaparición de su organización clánica y tribal. Para Morgan la civilización aparece con el Estado, y el Estado se basa en el control de un territorio y de las personas que viven en ese territorio, pero que ya no están organizadas en grupos de parentesco, sino ante todo en grupos territoriales, por ejemplo en ciudades. Las reformas de Solón y de Clístenes en la antigua Grecia representaban en la óptica de Morgan la imposibilidad radical de «fundar una sociedad política o un Estado sobre las *gentes*» (p. 123) y la necesidad

de transformar esos antiguos grupos de parentesco en grupos territoriales.

Morgan atribuía esta evolución hacia el Estado y esa descomposición de la sociedad tribal a la aparición y el desarrollo de la propiedad privada, primero de los rebaños y seguidamente de la tierra y de los esclavos; por consiguiente, a una acumulación desigual de la riqueza privada que consolidó a la familia monogámica. Así pues, la razón última de la aparición de este estadio particular, como de todos los demás estadios de la evolución de la humanidad, Morgan la buscaba primero en «la sucesión de las artes de la subsistencia»..., probablemente la base más satisfactoria de esas divisiones. Esta es la tesis materialista que Marx y Engels retendrán de su obra. Pero, al mismo tiempo, Morgan suponía que esta sucesión de las artes de la subsistencia iba acompañada del desarrollo *paralelo* de ideas contenidas en embrión en el espíritu antes incluso de cualquier experiencia: la idea de gobierno, la idea de familia y la idea de propiedad. Lo que Morgan intentó, a partir de esa base compuesta de principios materialistas e idealistas, fue establecer, de forma hipotética y ampliamente especulativa, un paralelo entre series de invenciones tecnológicas y sucesiones de instituciones sociales. Pero jamás pudo demostrar auténticamente las *relaciones internas y necesarias* entre esas estructuras sociales, reconstruir el mecanismo de la causalidad recíproca de esas estructuras y, particularmente, de la causalidad de la economía.

«La investigación no ha sido profundizada suficientemente en esa dirección como para proporcionar la información necesaria» (p. 9).

¿Dónde nos encontramos actualmente? ¿Qué es lo que se sostiene, lo que se ha hundido o lo que ha sido desarrollado de esos análisis de Morgan sobre el concepto de tribu?

Un siglo después: funcionalistas y neoevolucionistas

Si, por ejemplo, consultamos en la actualidad el artículo «tribu», redactado por John J. Honigmann en el *Dictionary of the Social Sciences*, publicado en 1964 bajo el patrocinio de la UNESCO, podemos constatar que la definición de Morgan se ha mantenido en su aspecto descriptivo de un *tipo* de sociedad, pero ha sido completamente amputada de toda referencia

a un *estadio de evolución* al que correspondería ese tipo de sociedad:

«En general, los antropólogos coinciden en los criterios para describir una tribu (en tanto que sistema de organización social): un territorio común, una tradición de descendencia común, un lenguaje común, una cultura común y un nombre también común; todos esos criterios forman la base de la unión de grupos más pequeños tales como poblados, bandas, distritos, linajes» (*A Dictionary of the Social Sciences*, p. 729).

Esta amputación en parte se explica por el hundimiento, a comienzos de este siglo, de las teorías evolucionistas del siglo pasado y por los principios mismos de la corriente funcionalista que a continuación se impuso en la antropología. Para los funcionalistas, con la excepción, sin embargo, de Evans-Pritchard y de algunos otros brillantes investigadores, un sistema social es un todo cuyas partes están necesariamente ligadas, pero sobre esta necesidad la propia historia del sistema, en opinión de ellos, nada puede enseñarnos, ya que la historia pertenece al orden de lo accidental y lo incidental y no de lo necesario. Existen leyes de funcionamiento de las sociedades, pero no existen leyes de su evolución o de su transformación necesaria.

No obstante, incluso amputado, desembarazado de su contenido evolucionista, el concepto de tribu presenta otras fisuras que agrietan la parte preservada. Algunas son de importancia menor. Se ha podido demostrar que unidad lingüística, unidad cultural y unidad «tribal» no coinciden en numerosos casos. (Ver al respecto los artículos citados de M. Fried, G. Dole y los estudios de los lingüistas Dell Hymes, John Gumperz, Paul Friedrich, C. Voegelin, o de estadísticos como Driver y Naroll. Estas investigaciones fueron en parte impulsadas por los estudios de Boas, el crítico de Morgan.) También se ha demostrado que los nombres de «tribus» frecuentemente eran términos aplicados a un grupo por grupos extranjeros, o simplemente querían decir «las gentes» (Leach, Fried), y que la descendencia común de los miembros de una tribu a partir de fundadores ancestrales era una ficción (Malinowski, Leach). Finalmente, se ha demostrado que la existencia de un sentimiento de grupo y de una ideología de pertenencia común frecuentemente no permitía deducir que la comunidad étnica en cuestión era una tribu, mientras que para Linton se trataba precisamente del «test» de la unidad tribal (véase Moerman a propósito de los lué de Tailandia, con la respuesta de Naroll, el artículo de Bessac so-

bre los mongurs y los yogur). Con mayor fuerza aún se ha subrayado que no se ha podido demostrar la anterioridad cronológica de los grupos de descendencia matrilineales en relación con los grupos patrilineales, que la estructura de las bandas de cazadores-recolectores era una realidad muy compleja, que existían verdaderas aristocracias y caudillajes (*chefferies*) hereditarios entre las tribus primitivas —mientras que Morgan impugnaba su posibilidad teórica (p. 259)—, que los incas y los aztecas no eran «democracias militares» ni simples caudillajes hereditarios, sino auténticas sociedades estatales en las que la clase dominante se confundía con el Estado y donde la organización tribal aún no había desaparecido, etc. Tal vez ahí, en torno al problema de la naturaleza de las relaciones políticas que caracterizan el modo de organización tribal, es donde se encuentran las principales dificultades del concepto de tribu. Honigmann lo subraya con claridad:

«Así como existe un acuerdo general sobre las características ya establecidas de lo que constituye una tribu (véase la definición antes enunciada), las dificultades comienzan a surgir a partir del momento en que se inicia la discusión sobre las características políticas de la tribu.»

Honigmann cita a continuación una clasificación muy extendida entre los antropólogos, que distinguen tres tipos de tribu por referencia a la forma de su organización política: las tribus acéfalas no segmentarias, las tribus acéfalas segmentarias y las tribus centralizadas. Entonces se ve forzado a definir como «tribus» tanto a las bandas de cazadores-pescadores esquimales, a los agricultores ibo de Africa (tribu simple no segmentaria), a los pastores nuers del Sudán o a los horticultores-pescadores matrilineales de las islas Dobu de Oceanía (tribus acéfalas segmentarias) como a los antiguos caudillajes polinesios de Hawai, de Tonga, a los khanes mongoles o a los reinos mossi (tribus centralizadas).

A través de todo ello se ve surgir la principal dificultad del concepto de tribu, dificultad que expresa con elocuencia la reserva de Honigmann cuando se abstiene de añadir los criterios políticos a los otros criterios «ya establecidos» que definen ese concepto: cualquier sociedad primitiva —o al menos todas aquellas en cuyo seno no existen formas netamente caracterizadas de relaciones de clase o de poder estatal— puede ser caracterizada como una sociedad tribal. Incluso esta misma restricción no es totalmente exacta, puesto que numerosos reinos africanos o asiáticos son auténticas sociedades estatales. Por

tanto, podemos legítimamente interrogarnos sobre el interés de ese concepto aglutinador, concepto nocturno en el sentido al que se refiere Hegel en *La Filosofía del Derecho* cuando habla de «la noche en la que todos los gatos son pardos».

Ahora bien, ese concepto, heredado de Morgan, amputado de una parte de su contenido por los funcionalistas y sometido a un hostigamiento crítico incesante, es el que Marshall Sahlins, Service y otros neoevolucionistas han intentado redefinir rigurosamente y emplear de nuevo en todos sus usos iniciales, es decir, para caracterizar tanto un tipo de sociedad en el marco de una antropología comparada como un estadio de evolución social en el marco de una teoría de la historia.

Sahlins en 1961 y Service en 1962 han presentado un esquema de la evolución social de la humanidad en cuatro estadios: el estadio de las bandas, el estadio de las tribus, el de los caudillajes y finalmente el de las sociedades estatales, con las que la civilización ha hecho su irrupción en la historia. «Una banda *no es más que* una asociación residencial de familias nucleares» (Sahlins, 1961, p. 324; Service, 1962, p. 111). Una tribu es «del orden de una amplia colección de bandas, pero *no es solamente* una colección de bandas» (Sahlins, 1962, p. 326). Un caudillaje «se distingue del nivel tribal particularmente por la presencia de centros que coordinan las actividades económicas, sociales y religiosas» (p. 143) y «redistribuye una gran parte de la producción de las comunidades locales». Después aparece el Estado, que refuerza esa centralización y constituye una estructura política definitivamente superior y exterior a los grupos sociales locales, transformando las desigualdades sociales de categorías en privilegios de clases.

Se trata, *grosso modo*, del esquema de Morgan, pero reajustado para tener en cuenta los nuevos datos de la etnología. Solamente abordaremos dos de esos reajustes. Por una parte, el concepto de «banda» ha venido a sustituir al concepto de «horda primitiva» para describir el «tipo dominante de sociedad del paleolítico» (Sahlins, p. 324). Por otra parte, la existencia de los «caudillajes», sociedades que carecían en la obra de Morgan de un estatuto teórico plenamente garantizado, queda, en adelante, reconocida.

¿Cuáles son las hipótesis que subyacen a la construcción de semejante esquema? La evolución de las sociedades habría procedido, en principio, como la de los organismos vivos, de lo indiferenciado a lo diferenciado, de lo simple a lo complejo, y cada uno de los estadios distinguidos correspondería, por tanto, a un nivel cada vez más complejo de diferenciación y de inte-

gración estructurales (Sahlins, 1961, p. 354). Sahlins busca los fundamentos de esta evolución en las transformaciones de la economía, en la «revolución neolítica» que habría permitido, no, en rigor, el nacimiento, pero sí la generalización y el predominio de las sociedades tribales sobre las sociedades de cazadores-recolectores de la era paleolítica. A partir de estas hipótesis, el método de Sahlins y Service ha consistido en construir una representación «verosímil» de ese proceso, seleccionando las «características» del funcionamiento de algunas sociedades reales que parecen corresponder a cada uno de esos niveles y ubicando esos materiales en las diferentes casillas del esquema preparadas al efecto. Hay que advertir que el mismo hecho de ubicar esas sociedades reales en tal casilla o en tal otra *metamorfosea* automáticamente esas sociedades en representaciones «típicas» de la organización de la sociedad humana en tal o cual estadio de su desarrollo, y que así *desaparecía automáticamente* la evolución *real*, singular, de esas sociedades, su historia, la Historia. Y al mismo tiempo, puesto que esas sociedades sirven para ilustrar un estadio que ni siquiera ellas mismas han franqueado históricamente, adquieren, pues, un futuro imaginario en el preciso momento en que su pasado real desaparece.

En 1968, en su obra *Tribesmen*, Marshall Sahlins modifica de manera importante ese esquema, que reduce a la sucesión de tres estadios: banda, tribu, Estado (en vez de cuatro), sin dar ninguna justificación teórica de ese cambio y sin que ninguna modificación doctrinal concerniente a los principios y a los fundamentos de la evolución social haya precedido o acompañado ese cambio. Las razones que excluían en 1961 a los «caudillajes» del estadio tribal —a saber, la presencia de «funciones hereditarias», de una «estructura política permanente» en manos de una determinada fracción de la sociedad— no parecen suficientes para excluirlas en 1968. Las sociedades tribales y las sociedades con caudillaje se plantean en adelante como «dos desarrollos» de *un mismo tipo* de sociedad «segmentaria», como dos permutaciones de un mismo modelo general que conducen, respectivamente, a una extrema descentralización de esas relaciones sociales segmentarias o bien a su integración en niveles de organización social más elevados que los segmentos locales. La primera permutación engendra «las tribus segmentarias propiamente dichas» (1968, p. 20), y la segunda, los «caudillajes», en cuyo seno «la cultura tribal anticipa el Estado y sus complejidades» (*ibid.*, p. 20). Entre esos dos tipos opuestos se intercala una multitud de combinaciones intermedias, de tal manera que Sahlins reagrupa bajo el concepto de «sociedad tribal» la casi totalidad de las sociedades primitivas conocidas. En esa diversidad extrema, Sahlins ve el producto de variaciones estructurales múltiples impuestas por la adaptación de la economía «neolítica» a medios ecológicos extremadamente diversos en el transcurso de un movimeinto de expansión mundial, iniciado hacia 9000 antes de JC. en el Próximo Oriente y hacia 5000 antes de JC. en el Nuevo Mundo con las primeras formas de la domesticación de las plantas y de los animales y seguido de la desaparición progresiva de los cazadores-recolectores paleolíticos, paulatinamente relegados a zonas ecológicas marginales no adaptables a las técnicas agrícolas y ganaderas del neolítico. Bajo los conceptos de economía neolítica y de sociedad tribal, se encuentran igualmente comprendidas las sociedades de agricultores que emplean la roturación mediante el fuego de Amazonia, de Oceanía, de Africa Ecuatorial, los pastores nómadas del cinturón seco de Asia y de Africa, los cazadores-pescadores de la costa Noroeste de América del Norte, que, gracias a la prodigalidad de su medio en recursos alimenticios, habían alcanzado el estadio tribal antes incluso de la aparición de la agricultura neolítica, los cazadores montados de América que transformaron rápidamente sus sociedades cuando redomesticaron el caballo, introducido por los blancos, algunas sociedades que practicaban una agricultura intensiva, frecuentemente de regadío, como los pueblo, los polinesios de Hawai, etcétera.

Este inventario de sociedades y de sistemas económicos innumerables resulta hasta tal punto heteróclito que, para justificarlo, habría que demostrar rigurosamente que nos encontramos aquí en presencia de mutaciones de *un mismo tipo* fundamental de relaciones económicas «neolíticas». Sahlins completa esta primera hipótesis con otra al suponer que esta diversidad ecológica y económica explica la diversidad de las relaciones sociales que pueden encontrarse en las sociedades «tribales» y, particularmente, la diversidad de las relaciones de parentesco, ya sean de tipo de linaje, cognaticio, etcétera.

Carecería de sentido reprochar a Sahlins no haber desvelado «los misterios más profundos de la antropología cultural» (p. 48), ofreciendo una teoría acabada de la evolución social de la humanidad. La cuestión es de orden epistemológico y se refiere al hecho de que Sahlins, como mucho antes que él Lewis Morgan, *ha recurrido a un método que no permite verificar sus propias hipótesis* y que, ante todo, consiste en comparar múltiples sociedades primitivas carentes de Estado y de clases, intentando *aislar* sus rasgos comunes y *dejando* provisionalmente

al margen sus diferencias. Se trata, por consiguiente, de un procedimiento empírico que va en sentido opuesto al resultado buscado, ya que, para demostrar que los diferentes sistemas económicos y los diferentes tipos de relaciones sociales que ha inventariado son transformaciones necesarias y reguladas de estructuras sociales que deben ser reconstruidas por el pensamiento en la medida en que no son directamente observables en cuanto tales, Sahlins debería emplear un método que diera cuenta a la vez, y *por la acción de los mismos principios*, de las semejanzas y de las diferencias entre esos sistemas económicos y sociales, un método, por consiguiente, que no anulase las diferencias o que no las encontrara de nuevo, más allá de las semejanzas, como un residuo embarazoso. Ahora bien, precisamente nos encontramos, en el caso de Sahlins, ante un movimiento pendular de ese tipo entre semejanzas y diferencias.

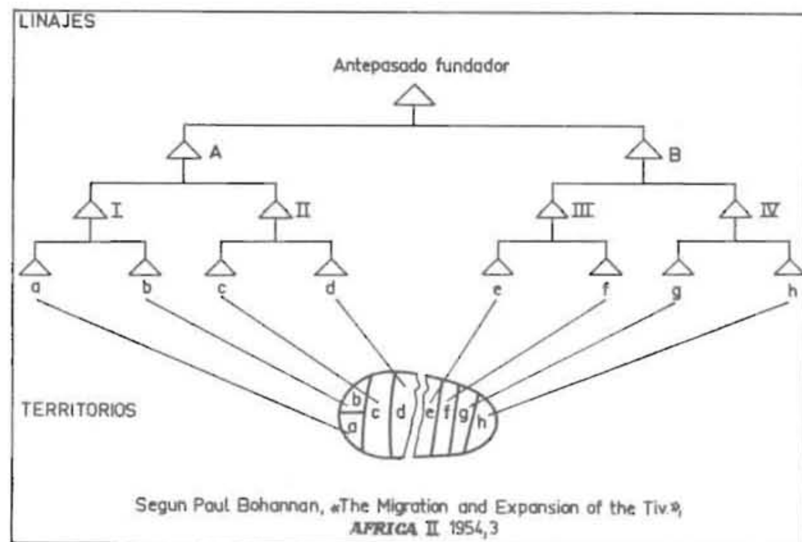
El primer rasgo común de todas las sociedades «tribales» que Sahlins aísla es el hecho de que las unidades sociales elementales que las componen son «grupos multifamiliares que explotan colectivamente un área de recursos común y forman una unidad residencial durante todo el año o la mayor parte de él». Sahlins denomina esas unidades elementales «segmentos primarios», de donde se deriva el sentido del término «sociedades segmentarias», empleado indiferentemente en vez de «sociedades tribales». Sahlins hace voluntariamente «abstracción» de los caracteres internos de esos segmentos sociales, es decir, de la naturaleza exacta de las relaciones de parentesco que organizan esos grupos multifamiliares y hacen que esos segmentos constituyan, bien segmentos de linaje patrilineal (tiv) o matrilineal (iroqueses), bien segmentos cognaticios (los iban de Borneo, los lapones), etc. Lo que queda aislado por este procedimiento es, pues, un rasgo que pertenece más bien a la «forma general» de un elevado número de sociedades primitivas que a su contenido específico.

El segundo elemento común que Sahlins pone de relieve es el carácter multifuncional de las relaciones de parentesco que organizan esos segmentos primarios. Por este lado apunta al hecho de que esas relaciones de parentesco, abstracción hecha de su carácter patri, matri, bilineal o no lineal, funcionan *al mismo tiempo* como relaciones económicas, relaciones políticas, relaciones ideológicas, etc.; en resumen, poseen la propiedad, según la famosa expresión de Evans-Pritchard, de estar «funcionalmente generalizadas». El reconocimiento del carácter polifuncional de las relaciones de parentesco tiene una gran trascendencia crítica en el plano teórico, puesto que impide ver en el parentesco tan sólo un elemento de la superestructura social distinto y separado de la infraestructura económica, del modo de producción. De ahí Sahlins concluye que los diversos sistemas económicos de las sociedades «tribales» son otras tantas variedades de un mismo modo de producción fundamental, el «modo familiar de producción». Esta expresión no es sinónima de «modo de producción familiar», puesto que la producción en el seno de las sociedades tribales implica frecuentemente la cooperación de varias familias o la utilización, más allá de las fuerzas productivas familiares, de la cooperación de grupos sociales no familiares (clases de edad, etc.). Significa únicamente que la producción y el consumo están en *última instancia* regulados, estimulados y limitados por las necesidades y los medios de los grupos familiares (pp. 74 y 75).

Así pues, hasta el presente la expresión «sociedades tribales» designa a todas las sociedades primitivas que tienen en común esos dos rasgos visibles de su funcionamiento: existencia de unidades sociales elementales, de segmentos primarios que presentan la forma de grupos locales multifamiliares, y plurifuncionalidad de las relaciones de parentesco que organizan esos grupos familiares. Pero a partir del momento en que se va más allá de ese denominador común son precisamente las diferencias entre las sociedades tribales las que ocupan el primer plano y, por tanto, lo que hay que inventariar y explicar. Ahora bien, si algunas de ellas conducen simplemente a distinguir subclases en el seno de la clase de las sociedades tribales, otras, por el contrario, son de tal naturaleza que ponen en entredicho la propia unidad de esta clase, por consiguiente, ahí es donde surgen y se concentran todas las dificultades teóricas propias de un procedimiento comparativo empírico. Para realizar la prueba basta analizar las dificultades y las contradicciones de Sahlins cuando trata de incluir en la definición de las sociedades tribales un tercer elemento: la propiedad «de equivalencia estructural» de los segmentos primarios que las componen. Ahora bien, al llegar a este punto abordamos problemas fundamentales de la antropología.

Por «equivalencia estructural» de segmentos primarios se designa el hecho de que sean funcionalmente equivalentes, es decir, económica, política, cultural e ideológicamente idénticos e iguales. Cada segmento, cada comunidad local es lo que son las otras, hace para sí misma lo que hacen las otras. La ilustración más perfecta de ese principio de equivalencia estructural de los segmentos la constituye para Sahlins la sociedad tiv de Nigeria. Todas las comunidades locales tiv son segmentos de

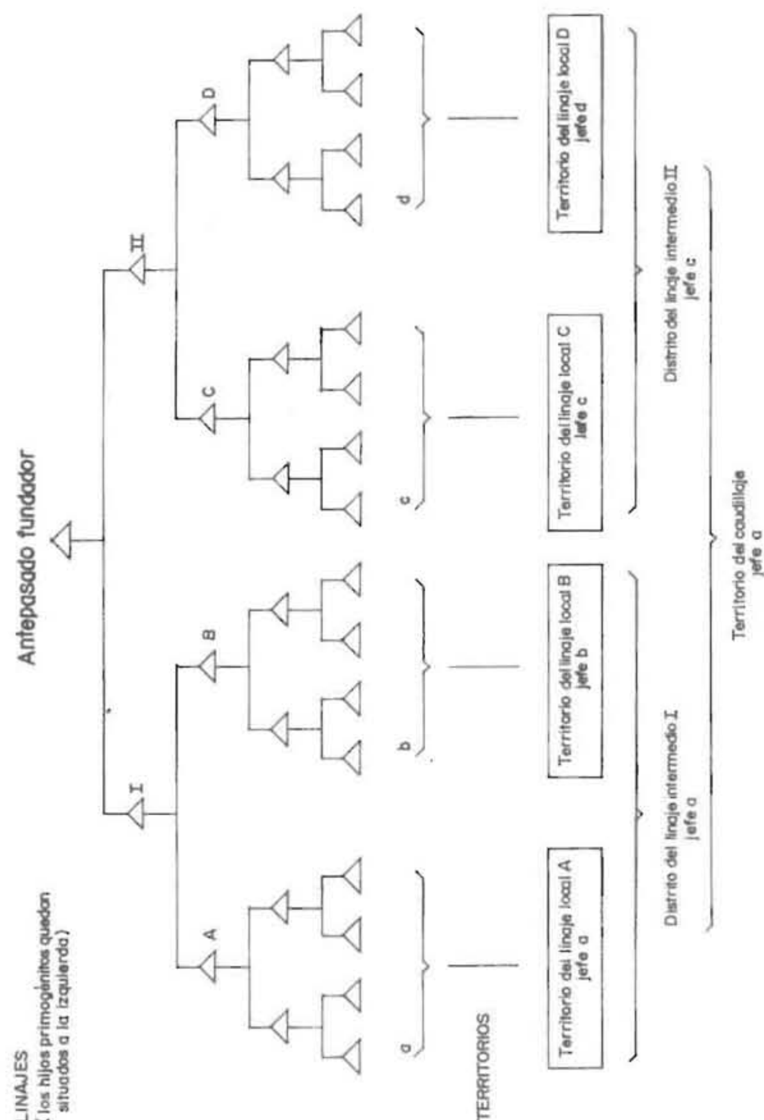
linajes que pretenden ser descendientes de un antepasado común y que ocupan territorios contiguos. Los niveles de organización social superiores a esas comunidades no operan sino de forma temporal, cuando las enfrenta un conflicto. Si la comunidad *a* ataca a la comunidad *b*, entonces el linaje *I* en bloque afirma su solidaridad y se moviliza para afrontar al linaje *II*. Si el segmento de linaje *d* ataca a la comunidad vecina *e*, todos los descendientes del antepasado *A* se movilizan contra el linaje máximo *B*. Los niveles de parentesco y de organización social superiores al nivel local segmentario no existen, pues, no se convierten en complementarios sino «por oposición», según la fórmula de Evans-Pritchard a propósito de los nuer (1940, p. 144).



Segun Paul Bohannan, «The Migration and Expansion of the Tiv.», *AFRICA* II 1954,3

Comparemos este esquema con el modelo reducido de caudillaje polinesio, «integrado» bajo la forma de un vasto «clan cónico» (Kirchhoff), y que comenta Sahlins de forma tan notable.

Inmediatamente podemos constatar que en el caso del caudillaje polinesio ha desaparecido el principio de equivalencia estructural de los segmentos primarios que existe en el caso de los tiv y de los nuer y que, en opinión de Sahlins, debería caracterizar a todas las sociedades tribales. Todos los segmentos y todos los individuos que componen el caudillaje quedan a



partir de este momento colocados en un orden de jerarquía descendente a partir del jefe *a*, el primogénito de los descendientes del hijo primogénito del fundador del clan. (En el caso de los kachin de Birmania, la autoridad, por el contrario, recae en el hijo menor de los descendientes del último hijo del antepasado fundador. Véase Leach.) Nos encontramos, ciertamente, en presencia de una sociedad segmentaria, pero jerarquizada en categorías y en estatutos sociales desiguales, cuyo peso se agrava a medida que se llega, siguiendo las líneas genealógicas, a los hijos menores de las ramas menores de la descendencia del fundador. Sahlins subraya que este tipo de caudillaje no constituye una sociedad de clases: «se trata de una estructura de niveles de interés más bien que de conflictos de intereses, de propiedades familiares graduadas —en el control de la riqueza y de la fuerza, en los derechos a exigir servicios de los otros, en el acceso al poder divino, en los aspectos materiales de los estilos de vida— de tal modo que, si bien todos los individuos son parientes entre sí y miembros de la sociedad, sin embargo algunos lo son *más* que otros» (p. 24). En adelante, y por las *mismas* razones que hacen que los segmentos primarios de la sociedad dejen de ser funcionalmente equivalentes, los niveles de organización de linaje *superiores* a los segmentos locales —que tan sólo tienen una existencia episódica y una importancia social muy limitada en la reproducción de las sociedades acéfalas— existen en forma de *instituciones permanentes*, dotadas de *funciones diferentes* y complementarias para la reproducción de la sociedad en su conjunto y que, por consiguiente, controlan de forma diversa pero eficaz el funcionamiento *interno* y la reproducción de las comunidades locales. Estas últimas ya no poseen la amplia autonomía política, económica e ideológica que les corresponde en el seno de las «tribus acéfalas». Y esta jerarquía de funciones es la que convierte al jefe supremo y al grupo de parentesco al que pertenece en el centro y el vértice de la sociedad en su totalidad, puesto que personifica y controla el conjunto de las relaciones de dependencia recíprocas de todos los grupos y de todos los individuos que componen la sociedad.

Así pues, aun si existe una semejanza *formal* entre la organización de linaje de algunas tribus acéfalas y la organización de linaje de determinados caudillajes (mientras que, desde el propio punto de vista de Marshall Sahlins, el clan polinesio es más bien un grupo de descendencia cognada, y, por tanto, en realidad no lineal, aunque de «ideología» patrilineal), lo esencial es que esos linajes *funcionan* de forma completamente di-

ferente. Ciertamente, las relaciones de parentesco son segmentarias y multifuncionales en ambos casos, pero esas semejanzas de «forma» parecen de una importancia limitada en relación con las consecuencias que implican las diferencias de sus funciones y de su estructura interna en todos los aspectos: económico, político e ideológico, del funcionamiento y de la reproducción de esas sociedades.

Este resumen demuestra claramente que, aun si la forma general de las relaciones sociales es todavía en este caso la de las relaciones de parentesco multifuncionales, de hecho, con las sociedades segmentarias acéfalas y los grandes caudillajes polinesios, nos encontramos en presencia de dos modos de producción diferentes, y *cuya diferencia no estriba en ser dos variedades de una misma especie*: el llamado «modo familiar de producción» de Sahlins. Porque lo que caracteriza y determina ante todo las relaciones de producción en el caso de los caudillajes polinesios son las relaciones existentes entre una aristocracia que *no trabaja*, disfruta del *monopolio* del poder político, ideológico y religioso y dispone del trabajo, de los productos y de los recursos materiales de los productores directos y la masa de las personas corrientes que viven en las comunidades locales. Ciertamente, es importante y, por tanto, debe ser explicado, el hecho de que los aristócratas y las personas corrientes sean o se consideren parientes lejanos y se traten como tales, e igualmente es importante, pero de menor trascendencia, que la forma de sus relaciones de parentesco sea patrilineal; no obstante, lo decisivo en este caso es que el modo de producción y las estructuras políticas e ideológicas a él vinculadas son de una naturaleza completamente distinta a la de las sociedades de linaje, como por ejemplo los nuer o los tiv. La aparición de verdaderas clases sociales supone precisamente la desaparición no de las relaciones de parentesco, sino de su capacidad de ser la forma general de las relaciones sociales, y se requieren condiciones absolutamente específicas para que las relaciones políticas, ideológicas, así como las relaciones de producción entre una aristocracia y el pueblo llano se desarrollen fuera de las relaciones de parentesco. Sahlins no ha ignorado, ciertamente, este problema fundamental de la aparición de las clases, pero ha aludido a él sin tratarlo.



3. Intento de balance: Crisis de un concepto o crisis de los fundamentos empíricos de la antropología

Así pues, al final del esfuerzo más persistente que se ha desplegado desde hace tiempo en antropología para redefinir y utilizar eficazmente el concepto de «tribu», llegamos a un resultado ampliamente negativo. La clase de las sociedades tribales se encuentra, pues, partida en dos mitades, y a ambos lados de una línea divisoria, cuya naturaleza y génesis permanecen oscuras, se reagrupan, por un lado, las sociedades segmentarias acéfalas y, por el otro, las sociedades de caudillaje. Las diferencias estructurales entre esas sociedades predominan, tanto en número como en importancia, sobre sus semejanzas, y en este sentido el intento de Sahlins, en 1968, de reagrupar bajo una sola categoría esos dos grupos de sociedades, que distinguía y oponía en 1961, resulta un fracaso. Este fracaso confirma, por otra parte, los resultados de las comparaciones estadísticas de Cohen y Schlegel, que, utilizando los procedimientos matemáticos de Fisher de análisis regresivo de la covariación de variables múltiples, concluían en 1967 que «no había un soporte *sólido* para la idea de la existencia de un estadio social *unificado* entre las bandas de cazadores-recolectores y las sociedades estatales». Probablemente, un análisis estructural minucioso de los sistemas económicos de todas esas sociedades nos descubriría la existencia de muchos otros modos de producción en el seno de ambas categorías de sociedades y, de rechazo, trastrocaría esta clasificación excesivamente sumaria.

Hendida por la mitad, la clase de las sociedades «tribales» es, por otra parte, apenas distinguible en sus confines de las otras dos categorías de sociedades a las que se la opone, las «bandas» de cazadores-recolectores, por una parte, y las sociedades «estatales», por otra. Herbert Lewis y Morton Fried han demostrado con razón que los criterios utilizados por Sahlins y Service para definir las sociedades tribales acéfalas segmentarias *no sirven para diferenciarlas* verdaderamente de las sociedades llamadas «bandas», a las que estos últimos las oponen. Por otra parte, muy lejos de ser radical y universalmente incompatible con la existencia de las sociedades tribales, un Estado-Imperio consolida frecuentemente los caudillajes y las tribus que domina y, a veces, las crea de nueva planta, sin que necesariamente haya que concluir, como lo hacen Fried o Colson, de esos procesos, verificados aún ayer por la práctica de las potencias coloniales europeas, que tribus y caudillajes fueron siempre y exclusivamente formaciones sociales *secundarias*, subproductos de los procesos de formación de las sociedades estatales.

En definitiva, parece que el concepto de «sociedad tribal» designa un pequeño grupo de rasgos visibles del funcionamiento de numerosas sociedades «primitivas», a saber: el carácter «segmentario» de las unidades socioeconómicas elementales que las constituyen, el carácter, real o aparente, de «grupos de parentesco» de estas unidades socioeconómicas y el carácter «multifuncional» de esas relaciones de parentesco. La vaguedad de esos criterios es tal que el concepto puede aplicarse a un número inmenso de sociedades primitivas que se yuxtaponen en vastos amasijos de límites imprecisos. Por otra parte, lo que sorprende en la historia de este concepto es lo poco que en el fondo ha cambiado desde Lewis Morgan (1877), mientras que los múltiples descubrimientos realizados desde entonces sobre el campo agravaban y acusaban cada vez más la imprecisión y las dificultades del mismo. De su contenido ha desaparecido, por una especie de hudimiento interno, lo que estaba directamente relacionado con las concepciones especulativas de Morgan, por ejemplo, la idea de un orden necesario de sucesión de los sistemas matrilineales de parentesco a los sistemas patrilineales, concepciones hace tiempo caducadas para todos, incluidos aquellos que se proclaman discípulos de Morgan.

El mal, por consiguiente, no está en un concepto aislado, sino que hunde sus raíces en una problemática que necesariamente producirá los mismos efectos teóricos mientras continúe configurando el trabajo científico. En el caso de Service y Sahlins, este método es el del empirismo neoevolucionista contemporáneo, y añade los límites del uno a las debilidades del otro. Todo empirismo tiene tendencia a reducir el análisis de las sociedades a la puesta en evidencia de los rasgos visibles de su funcionamiento, y, a continuación, a reagrupar esas sociedades bajo diversos conceptos, según la presencia o la ausencia de determinados rasgos elegidos como puntos de comparación, pero incesantemente se ve amenazado con el dilema sin salida de la excepción y de la regla.

El neoevolucionismo utiliza los resultados abstractos, producidos por las operaciones empíricas de clasificación y de denominación de las sociedades, para construir un esquema hipotético de la evolución de la sociedad humana. Este esquema no se construye partiendo de los resultados de un análisis de la evolución *real* de las sociedades que sirven para ilustrarlo, sino que es construido lógicamente a partir de conclusiones ex-

traídas del estudio de la evolución de la naturaleza y, particularmente, de la evolución de los seres vivos. El empirismo neoevolucionista jamás toma del todo en serio los fenómenos de reversibilidad, y aún menos los fenómenos de devolución que existen en la evolución de las sociedades, y enfoca esta evolución casi exclusivamente como un movimiento *general* y con un sentido *único*, como un avance por estadios generales (con la excepción, no obstante, de Julian Steward y de algunos otros que ven en la evolución un fenómeno multilineal). Ahora bien, no existe evolución sin devolución, no hay evolución en un sentido sin posibilidad de evolución en otro o en varios otros sentidos: no existe evolución «en general», ni tampoco auténtica «evolución general» de la humanidad. La humanidad no es un sujeto, tampoco las sociedades lo son, y sus respectivas historias, la Historia, no es la del desarrollo de un embrión u organismo. Para decirlo con una frase de Marx, «la historia universal no ha existido siempre; la historia, considerada como historia universal, es un resultado» (Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Editions Sociales, París, 1957, página 173. Hay trad. castellana en Comunicación, Madrid, 1970). Ante estos hechos, que exigen aprehender a la vez las continuidades y las rupturas, las semejanzas formales y las diferencias funcionales y estructurales, es preciso encontrar un método que evite reducir las realidades sociales e históricas observadas a abstracciones cada vez más pobres, y que, por el contrario, represente en el pensamiento sus estructuras internas y descubra sus leyes de reproducción y de no reproducción, de cambio. Para esto es necesario llevar la investigación hasta determinar la causalidad específica de cada estructura o nivel estructural. No obstante, para llevar a cabo correctamente esta tarea, en primer lugar hay que reconocer la autonomía relativa de cada nivel, explorar la articulación de la forma y del contenido de esas estructuras. Hay, por tanto, que ir en el mismo análisis estructural de las formas de las relaciones sociales hacia una teoría estructural de las funciones y de los modos de articulación de las estructuras sociales. La cuestión última estriba en determinar la jerarquía de esas funciones en el seno de esas sociedades, la causalidad diferencial de cada estructura sobre las otras y sobre la reproducción de sus funciones y de sus conexiones.

Ahora bien, si existe una causalidad *diferencial* de las estructuras, el problema *decisivo* de una teoría comparada de las sociedades, tanto de sus estructuras como de su historia, consiste en determinar la causa, determinante en *último análisis*, y, por tanto, prioritaria en la realidad, sin ser única ni exclusiva, de esas disposiciones estructurales y de sus transformaciones. De Marx a Morgan, de Morgan a Firth, de Firth a Sahlins, a pesar de las diferencias existentes entre dichos autores, esta causalidad diferencial prioritaria se ha buscado en la base material de las sociedades (revolución neolítica, revolución industrial, etc.), en su organización económica. Poniendo en práctica tales análisis se podrá determinar rigurosamente la parte científica del concepto de tribu, de «sociedad tribal», con la condición, por supuesto, de renunciar a poner en práctica estos métodos sobre sociedades aisladas de su contexto y dedicarse a hacerlo sobre conjuntos limitados de sociedades vecinas, a trabajar, según la expresión de Herbert S. Lewis, sobre filogenias específicas y limitadas. Paulatinamente se reconstruirán sobre bases más firmes, no solamente una teoría de la evolución de las sociedades, sino también una teoría del parentesco, de la religión, de la política, en sus conexiones estructurales específicas con la lógica de diversos modos de producción.

Cambiar el campo y los términos del problema

¿Hay que extrañarse todavía de que al intentar explicitar el concepto de tribu y recorrer brevemente su historia se haga surgir del fondo de los discursos y de los trabajos cotidianos de los antropólogos trasfondos teóricos contradictorios, hábitos de pensamiento silenciosamente reproducidos y sedimentados y que, en muchos casos, se han convertido en caminos que no llevan a ninguna parte? Para descifrar esta historia y llevar hasta el final la evaluación crítica del concepto de tribu, hay que hacer algo más que analizar cada día más profundamente las realidades que designa, hay que saber en cierto modo leer, en la misma materia del concepto, distintas capas que corresponden, no a distintas propiedades de las realidades a las que apunta, sino a «efectos de pensamiento» distintos, es decir, a los efectos de maneras distintas del pensamiento *de aplicarse*, de trabajar sobre el material de sus representaciones. ¿Cuál es el material del concepto de tribu? Es la representación más o menos elaborada en el pensamiento y en el lenguaje de una «forma general» bajo la que aparecen las relaciones sociales de un determinado número —muy elevado, por lo demás— de sociedades contemporáneas o antiguas. Esta «forma general» es la de las relaciones de parentesco y su «generalidad» misma su-

giere que las relaciones de parentesco desempeñan o desempeñaban, en esas sociedades, un papel dominante.

Las dificultades del concepto empírico de tribu estriban, al parecer, en que esta «forma general» bajo la que aparecen las relaciones sociales típicas de determinadas sociedades no se limita a *mostrar la apariencia* de esas relaciones sociales, sino que sugiere al mismo tiempo algo concerniente a su naturaleza y a sus conexiones internas o, al menos, por el hecho de que *no* hace aparecer esas relaciones sociales *más que* como aspectos del parentesco, impide *ver de otro modo* lo que muestra y *ver algo distinto* de lo que muestra. El problema concierne, pues, ante todo al pensamiento abstracto y nace de su aceptación o de su negativa a seguir las direcciones señaladas por las apariencias de las cosas.

Por esta razón, las «dificultades» del concepto de «tribu», de «sociedad tribal» no están aisladas, no son únicas. Volveríamos a encontrarlas bajo otras formas a partir del momento en que se explicitaran los conceptos próximos o emparentados de «banda» y «sociedad estatal», es decir, conceptos que designan otras «formas» bajo las cuales aparecen las relaciones sociales de otras sociedades y con las que determinados antropólogos construyen esquemas generales de la evolución social de la humanidad. Por esta razón no cabe esperar «mejorar» aisladamente el concepto de tribu, curarlo de sus achaques, antes de pasar a los conceptos siguientes y mejorarlos uno tras otro. Es preciso —y en ello radica una verdadera revolución teórica— que el pensamiento «abandone el terreno» de las apariencias y cambie completamente los términos de los problemas, sin agotarse en resolverlos *tal y como se presentan*. O, al menos, es preciso que vea problemas allí donde cree encontrar soluciones. Por tanto, los nuevos términos en los que habría que formular la cuestión son: ¿Qué es lo que determina el hecho de que en determinadas sociedades las relaciones de parentesco desempeñen un papel dominante, dando a todas las relaciones sociales y a la sociedad su forma general? ¿Qué es lo que determina el hecho de que en otras sociedades (las teocracias inca o azteca, por ejemplo) las relaciones político-ideológicas desempeñen un papel dominante e impregnen todas las relaciones sociales, dando a la sociedad su forma general?, etc. Esta es la dirección que Sahlins y otros autores han emprendido, investigando en las «formas de la economía neolítica», del «modo familiar de producción» o del «modo de producción de linaje» que caracterizan a la «sociedad tribal», la respuesta a la cuestión de su naturaleza exacta y de sus formas de

aparición. Desde nuestro punto de vista no es ahí donde está su error. El error está en otra parte: en el hecho de no haber analizado realmente esos modos de producción, de continuar *describiéndolos en las formas mismas en que aparecen* y de haberse condenado a no poder mostrar ni analizar la causalidad estructural específica, es decir, «la acción de determinación última» de esos diversos modos de producción sobre los otros niveles de organización de esas sociedades y sobre sus modos de aparición o sus formas generales.

Por esas razones, nadie puede desembarazarse de las dificultades que implica el contenido del concepto de tribu, ya sea decretando por *ucase* la muerte de este concepto y enterrándolo en el silencio, ya sea estigmatizando de infame empirismo a quienes continúen empleándolo. Mientras no se hayan construido nuevos conceptos para resolver, no los problemas que plantea, sino que se plantean en relación con las realidades que designa, ese concepto se reproducirá bajo formas más o menos refinadas y continuará prestando el mismo tipo de buenos y malos servicios. Sólo cuando haya *perdido su objeto* perderá su lugar y subsistirá como la huella de una forma de pensar que siempre se brindará al pensamiento espontáneo, pero de la que el pensamiento científico habrá aprendido primero a desconfiar y luego a prescindir.

BIBLIOGRAFIA

Benvéniste, E.: *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Les Editions de Minuit, París, 1969, 2 vols.

Bohannan, Laura: «Political aspects of Tiv social organization», en *Tribes without rulers*. John Middleton and David Taits, ed., Routledge, 1958.

Cohen, Ronald, y Middleton, John: *Comparative Political System*. The Natural History Press, Nueva York, 1967.

—, y Schlegel, Alice: «The Tribe as Socio-Political Unit: A cross-cultural examination», en *Essays on*, pp. 153-169, 1968.

Colson, Elizabeth: «Contemporary Tribes and the Development of Nationalism», en *Essays on*, pp. 200-208, 1968.

Dole, Gertrude: «Tribe as the Autonomous Unit», en *Essays on*, pp. 101-110, 1968.

Evans-Pritchard, E.: *The Nuer*. Clarendon, Oxford, 1940.

Fisher, R. A.: The use of Multiple Measurement in Taxonomic Problems», *Annals of Eugenics*, 7, pp. 179-188, 1936.

Gluckman, M.: «Tribalism in modern British Central Africa», *Cahiers d'Etudes Africaines*, 1, pp. 55-70, 1960. *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Aldine Publishing Co. Chicago, III, 1965.

GUMPERZ, John, y FERGUSON, Charles A., eds.: *Linguistics Diversity in South Asia: Studies in Regional, Social and Functional variation*. Bloomington, Indiana University, 1960.
HELM, June, ed.: *Essays on the Problem of Tribe*. Proceedings of the 1967 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society. Seattle. University of Washington Press (citado como *Essays on...*), 1968.
HONIGMANN, J.: «Article Tribe», en *A dictionary of the Social Sciences*, publicado en 1964 por Julius Gould y William L. Kolb. The Free Press of Glencoe, 1964.
HYMES, Doll: «Linguistic Problems in defining the Concept of 'Tribe'», en *Essays on...*, 1968.
LATHRAP, Donald W.: «The 'hunting' Economies of the Tropical Forest-Zone of South America: An attempt at Historical Perspective», en *Man the Hunter*. Aldine. Chicago, pp. 23-29, 1968.
LEACH, E. R.: *Political Systems of Highland Burma*. Harvard University Press Cambridge, Mass., 1954.
LEWIS, Herbert, S.: «Typology and Process in Political Evolution», en *Essays on...*, pp. 101-110, 1968.
MARX, Karl: *Contribution à la critique de l'Economie Politique*. Editions Sociales. París, 1957. (Hay traducción castellana, *Contribución a la crítica de la economía política*, Comunicación, Madrid, 1970.)
MIDDLETTON, John, y TAITS, David, ed.: *Tribes without Rulers*. Routledge-Kegan, 1958.
MOERMAN, Michael: «Being lue: Uses and Abuses of Ethnic Identification», en *Essays on...*, pp. 153-159, 1968.
MORGAN, L. H.: *Ancient Society*. Henry Holp and Co., Nueva York, 1877. (Hay traducción castellana, Editorial Ayuso, Madrid, 1970.)
SAHLINS, Marshall: *Social Stratification in Polynesia*, Seattle, 1958. «The Segmentary lineage: An Organization of Predatory Expansion». *American Anthropologist*, 63, pp. 322-345, 1961. «Poor man, Rich man, Big man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia», en *Comparative Studies in Society and History*, volumen V, 3, pp. 285-303, agosto 1963. *Tibesmen*, Prentice Hall, 1968. *Stone Age Economics*, Aldine, 1972.
SERVICE, E. R.: *Primitive Social Organization*, Random House. Nueva York, 1962.
VILAKAZI, A. L.: Reseña de «The Passing of Tribal Man», en *American Anthropologist*, pp. 858-859, agosto de 1972.
WHITE, Leslie: *The Evolution of Culture*, McGraw-Hill. Nueva York, 1959. «The Concept of evolution in Cultural Anthropology», en *Evolution and Anthropology: A Centennial Appraisal*. The Anthropological Society of Washington, pp. 106-125, 1959.

VII. MODOS DE PRODUCCION, RELACIONES DE PARENTESCO Y ESTRUCTURAS DEMOGRAFICAS *

Este texto[1] pretende solamente presentar, con la mayor claridad y brevedad posibles, algunas reflexiones teóricas sobre el problema de las conexiones entre modo de producción, relaciones de parentesco, organización familiar y estructuras demográficas. Nuestro propósito es, ante todo, metodológico y se apoya principalmente en los trabajos recientes de Aram Yengoyan[2] sobre los sistemas de parentesco de secciones y de subsecciones de los aborígenes australianos. No intentamos, en modo alguno, hacer un análisis completo de estas sociedades, y todavía menos una comparación, estadística o no, de todas las formas de organización económica y social de los pueblos cazadores y recolectores sobre los que la antropología dispone de informaciones valiosas, cuando la mayoría de estas poblaciones han dejado de existir para siempre o están próximas a desaparecer. Nuestra primera preocupación es la de contribuir aquí al estudio de lo que hoy en día se llama a menudo en Francia el problema de la «causalidad estructural» de la economía, es decir, el estudio de los efectos de las relaciones de producción y de un nivel de desarrollo de las fuerzas producti-

* «La Pensée», enero 1974.

[1] Este texto es una versión prácticamente reelaborada de una parte de un informe presentado ante el Simposio sobre la población y la familia, organizado por las Naciones Unidas y que se celebró en Honolulú del 6 al 15 de agosto de 1973.

[2] Aram P. Yengoyan, 1968: a) «Demographic and Ecological influences on Aboriginal Australian marriage sections», en *Man the Hunter*, R. Lee e I. Devore, ed. Aldine Publishing Company, 1968, pp. 158-159. 1968: b) «Australian Section Systems-Demographic components and interactional similarities wich the Kung Bushmen»; Vol. 3, *Proceeding of the VIII International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, Tokio, páginas 256-260. 1970: «Demographic factors in Pitjandjara Social Organization», en *Australian Aboriginal Anthropology*, Berndt Ed., pp. 70-91, Hedlands, 1972: a) «Biological and demographic components in Aboriginal Australian Socio-economic Organization», *Oceania*, Vol. XLIII, número 2, pp. 85-95. 1972 b): «Aborigènes in the Third World», *American Scientist*, Vol. LX, núm. 3, p. 367.

vas, los efectos, pues, de un modo de producción sobre otros niveles de la organización social[3].

Hagamos primero dos observaciones. La familia, al contrario de lo que piensan algunos demógrafos y sociólogos, no es la unidad de base, la célula de la sociedad, ni tampoco, como afirmaba Julian Steward, antropólogo evolucionista[4], el primer paso de la evolución de la sociedad humana, o al menos el primer «nivel de integración» de la sociedad producido por esta evolución. Una familia no puede existir y reproducirse a través de las generaciones independientemente de otras familias[5]. Esta interdependencia viene impuesta ante todo por la existencia universal de la prohibición del incesto y de la regla de exogamia que la acompaña, sean cuales fueren sus formas o su campo de aplicación.

La estructura interna de una familia supone de este modo inmediatamente la existencia de reglas sociales que definen unas formas de matrimonio, de filiación y de residencia que constituyen las condiciones legítimas del nacimiento de esta familia y determinan algunos aspectos de su «ciclo de desarrollo»[6]. Estas reglas sociales constituyen, con el conjunto de términos que designan en la lengua las relaciones de consanguinidad, de alianza, etc., los aspectos visibles de lo que, de forma empírica y no rigurosa, se denomina las relaciones de parentesco.

Pero para explicar el hecho de que, en el seno de una sociedad determinada, un tipo de organización familiar funcione como unidad de producción y/o unidad de consumo o no funcione, en absoluto o solamente en parte, como tal, hay que ir más allá de estos aspectos visibles de las relaciones de parentesco y examinar las condiciones sociales de la producción, el o los modos de producción de los medios materiales de la existencia social. Estas condiciones sociales son las que determinan el papel relativo del grupo doméstico en el proceso social de producción, la presencia o la ausencia de formas de división social del trabajo que desbordan los límites de los grupos domésticos y de las comunidades locales[7]. Son estas condiciones sociales las que determinan la presencia o la ausencia, en el seno de los grupos domésticos, de esclavos, de servidores u otras clases de subalternos. Estos aspectos del funcionamiento de los grupos familiares dependen, pues, de la naturaleza de las relaciones sociales de producción. En resumen, la estructura interna de un tipo de organización familiar «parece» depender, al menos, de dos grupos de condiciones sociales previas: las relaciones de parentesco y las relaciones de producción. Pero ésta no es sino una formulación empírica y provisional que se revela falsa o, al menos, plantea problemas insolubles cuando analizamos sociedades en cuyo seno las relaciones de parentesco asumen asimismo, interior y directamente, la función de relaciones de producción. Es difícil entonces oponer economía y parentesco como dos «instituciones» con funciones diferentes. Advertimos aquí algunos de los presupuestos del método empirista: por una parte, define las instituciones *solamente* por sus funciones *aparentes;* por otra, supone que son necesarias *instituciones* distintas para asumir *funciones* distintas. Las consecuencias epistemológicas de estos presupuestos son decisivas, ya que, como vamos a ver con mayor detalle, impiden la constitución de una teoría rigurosa de la «causalidad estructural» de la infraestructura de las sociedades sobre la lógica de su funcionamiento y de su evolución.

Nuestra segunda observación preliminar se refiere a las estructuras demográficas de las sociedades. Estas estructuras no son un «primum movens» de la sociedad, sino el resultado combinado, sintético, de la acción de varios niveles estructurales más «profundos», de una «jerarquía» de causas, la más importante de las cuales es, de nuevo, la estructura del modo de producción, es decir, el nivel de las fuerzas productivas y la naturaleza de las relaciones sociales de producción que forman la infraestructura de la sociedad. Sin embargo, una vez hecha esta observación, hay que analizar más de cerca el hecho de que la

[3] Hemos analizado este problema en el Prólogo y la primera parte de este volumen, titulada «Antropología y Economía».

[4] Julian Steward, *Levels of Sociocultural Integration: an Operational Concept*, Southwestern Journal of Anthropology, VII, 1951, pp. 374-390. Véase igualmente, del mismo autor: *Theory of Culture Change*, University of Illinois Press, 1955, cap. III, y, sobre todo, el cap. VI, dedicado a un grupo de cazadores-recolectores de la gran cuenca semiárida de América del Norte: «The great Basin Shoshonan Indians: an example of a Family level of Sociocultural Integration». Al final de su vida Julian Steward puso en duda la existencia de tal nivel *familiar* de integración. Cf. la carta a Yehudi Cohen, en Y. Cohen: *Man in Adaptation*, The Cultural Present, Aldine, 1968, p. 81.

[5] C. Lévi-Strauss, «The Family», en *Man, Culture and Society*, H. Shapiro Ed., Oxford Univ. Press, 1960, p. 278. Hay traducción castellana incluida en *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*, Cuadernos Anagrama, Barcelona, 1974.

[6] Jack Goody, *Domestic groups*, Addison Wesley Module, 1972, pp. 22 y 28, y Meyer Fortes, *The Developmental Cycle in Domestic Groups*, Oxford Univ. Press, 1958, pp. 1-14.

[7] Véase el excelente artículo de Witold Kula, «La Seigneurie et la famille paysanne dans la Pologne du XVIII[e] siècle», en *Les Annales*, número especial consagrado al tema «Familia y Sociedad», julio-octubre de 1972, pp. 949-958.

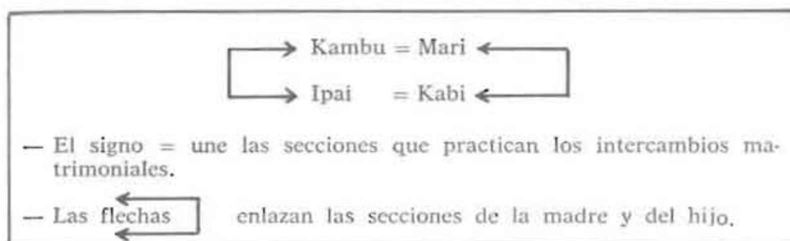
población de una sociedad sea el resultado «sintético» de la acción de varios niveles estructurales, de una combinación de causas de importancia diversa. Ello significa —y en ello reside la *complejidad* del análisis de las estructuras demográficas de una sociedad— que *cada* tipo de relaciones sociales, cada nivel estructural está sometido a condiciones demográficas *específicas* de funcionamiento y de reproducción en el tiempo. La *población* de una sociedad es el *resultado* sintético de la acción *combinada* de estas constricciones demográficas específicas que actúan de manera *diferenciada* en *cada* nivel[8]. El efecto combinado de estas constricciones constituye el campo de la causalidad específica de las estructuras demográficas sobre el funcionamiento y la evolución de las sociedades. Los trabajos de Aram Yengoyan sobre las condiciones demográficas del funcionamiento de los sistemas de parentesco de secciones y de subsecciones de los aborígenes australianos nos van a permitir mostrar con precisión cómo la demografía es a la vez efecto y causa, i. e., condición de funcionamiento, de reproducción en el tiempo de las estructuras económicas y sociales.

Recordemos, para comenzar, lo que significa sistemas de parentesco de mitades, secciones y subsecciones. Una sociedad se caracteriza por un sistema de parentesco de mitades cuando está dividida en dos grupos matrimoniales exogámicos que intercambian las mujeres entre sí. La sociedad está organizada en secciones si está dividida en cuatro grupos exogámicos, y en subsecciones si lo está en ocho. Como un hombre no puede tomar esposa en su propio grupo, sino en uno solo de los otros grupos que componen la sociedad, el número de restricciones matrimoniales aumentará con el número de clases matrimoniales: será uno en los sistemas de mitades, tres en los sistemas de secciones, siete en los sistemas de subsecciones. Para precisar más la lógica del funcionamiento de estos sistemas, toma-

[8] Esta postura teórica es la misma que Marx expone en la famosa «Introducción a la crítica de la economía política»: «Parece lo correcto comenzar por lo que hay de concreto y real en los datos; así, pues, en la economía, empezamos por la población, que es base y sujeto de todo el acto social de la producción. Pero, bien mirado, este método sería falso. La población es una abstracción si dejo a un lado las clases de que se compone. Estas clases son, a su vez, una palabra sin sentido si ignoro los elementos sobre los cuales reposan (...). Si comenzase, pues, por la población, resultaría una representación caótica del todo (...). Llegado a este punto, habría que volver a hacer el viaje a la inversa, hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no con una representación caótica del todo, sino con una rica totalidad de determinaciones y relaciones diversas», Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Comunicación, Madrid, 1970, pp. 268-269.

remos de Elkin el ejemplo del sistema de secciones de la tribu de los kamilaroï de Nueva Gales del Sur[9]. Cada sección lleva un nombre diferente.

DIAGRAMA DEL SISTEMA KAMILAROÏ



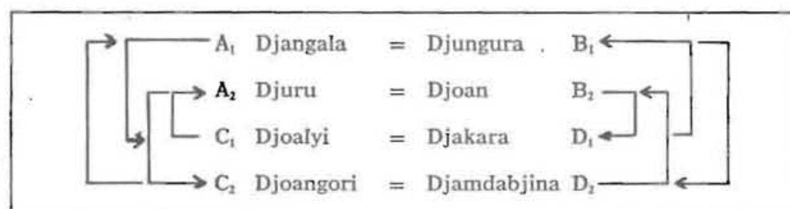
Podemos leer entonces en el diagrama del sistema de los kamilaroï: si un hombre de la sección Kambu se casa con una mujer de la sección Mari, sus hijos pertenecen a la sección Kabi. Asimismo, si un hombre Kabi se casa con una mujer Ipai, el hijo es Kambu. O también: si la mujer de un hombre Mari es Kambu, su hijo es Ipai. Si éste se casa co una mujer Kabi, su hijo es Mari. Podemos constatar que todos los individuos que pertenecen a la tribu de los kamilaroï se encuentran distribuidos en diversas categorías de parentesco. Si soy un hombre Kambu, mi mujer es Mari, mi hijo Kabi, la mujer de mi hijo Ipai y mi nieto pertenece a la misma sección Kambu que yo. Del mismo modo, como soy Kambu, mi madre es Ipai y mi padre Kabi. El hermano de mi madre es Ipai, como ella, y sus hijos son Mari, puesto que él está casado con una Kabi. La hermana de mi padre es Kabi y sus hijos, por tanto, son también Mari. En la sección Mari se encuentran, pues, todas mis primas cruzadas patrilaterales y matrilaterales, que pertenecen, por tanto, a la sección de mis esposas potenciales.

Todo cuanto se ha dicho sobre el sistema de secciones vale también, en principio, para las subsecciones, pero en este último sistema los parientes de un individuo se distribuyen en

[9] A. P. Elkin, *Les Aborigènes Australiens*, Gallimard, 1967, p. 162. Señalemos que, a partir de los datos sobre los kamilaroï proporcionados por Fison y Howitt, que fueron corresponsales de Morgan, Engels propuso en *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* una revisión del esquema de evolución de las relaciones de parentesco y de la familia presentado por Morgan en *Ancient Society* en 1877. Cf. L. Fison y A. W. Howitt, *Group marriage among the Australian Aborigenes et Kamilaroï and Kurnaï*, 1880.

ocho grupos en lugar de cuatro. Esta división opera una distinción entre primos cruzados e hijos de primos cruzados. Se prohíbe el matrimonio con la prima cruzada de primer grado, pero está prescrito con una prima cruzada de segundo grado (i. e., bien la hija de la hija del hermano de la madre de la madre, bien la hija del hijo de la hermana del padre del padre). Veamos, siguiendo siempre a Elkin, el diagrama de un sistema de subsecciones correspondiente a una tribu del Este de Kimberley [10].

DIAGRAMA DE UN SISTEMA DE SUBSECCIONES DEL ESTE DE KIMBERLEY



Las flechas unen las subsecciones de la madre y del hijo.

Si yo pertenezco a A_1, mi prima cruzada pertenecerá a B_2, pero la hija de la prima cruzada de mi madre pertenecerá a B_1, es decir, a la subsección en la que yo puedo tomar esposa, etc. Reconocemos aquí las propiedades de los sistema llamados Aranda, analizados detenidamente por C. Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco.* Aram Yengoyan ha tratado de determinar matemáticamente la cifra de la población de una tribu dividida en diez grupos locales («horda» o banda), que ocupara cada uno de ellos un territorio definido, para que pudiera funcionar en aquélla un sistema de parentesco de subsecciones que permitiera a todo hombre que hubiera cumplido veinticinco años, edad habitual de casamiento entre los aborígenes australianos, encontrar una esposa de quince años o más en el seno de la subsección que le es prescrita y poder elegir entre 25 mujeres que satisficieran estas condiciones. Yengoyan ha demostrado que la cifra de la población debería ser de 1.070 individuos repartidos por igual entre ambos sexos [11]. Ha demostrado, además, que si la cifra de la población de una tribu organizada en subsecciones descendiera mucho — a consecuencia de epidemias, del hambre producida por una sequía excepcional o de la degradación de las condiciones ecológicas y económicas provocada por la dominación europea y la introducción, por ejemplo, de formas de ganadería extensiva que modifican el medio vegetal y animal y trastornan, por tanto, los recursos de pueblos cazadores-colectores—, nuevos tipos de matrimonio, incluidas formas normalmente prohibidas de alianza matrimonial, deberían hacer su aparición o bien adquirir un desarrollo excepcional y poner en movimiento, en el seno de la sociedad, nuevas contradicciones y conflictos sociales. La «acción» sobre las relaciones de parentesco de las transformaciones de la base material de las sociedades pasa, pues, en primer lugar, por una modificación de las prácticas del matrimonio, pero esta modificación no se produce sino en el caso de que las transformaciones de la base material lleven consigo un hundimiento de la cifra de la población por debajo del umbral compatible con la reproducción del sistema de parentesco.

[10] A. P. Elkin, *op. cit.*, p. 168.

[11] Aram Yengoyan, 1968 a), pp. 194-198. No exponemos, por falta de espacio, el método estadístico, por lo demás muy simple, utilizado en la demostración.

Se pueden sacar de este análisis dos resultados teóricos, pero Yengoyan no lo ha hecho. Por una parte, demuestra claramente que el efecto de las transformaciones de la base material sobre el funcionamiento de las relaciones de parentesco, es decir, sobre los diversos elementos que las componen, los distintos dominios de acción que organizan, no es uniforme ni general. La práctica del matrimonio es la primera pieza del sistema que se modifica. Ello puede llevar consigo cambios de residencia, pero en ambos casos las reglas de filiación permanecen intactas. Volvemos a encontrar aquí un resultado teórico alcanzado ya por Morgan: en el funcionamiento de las relaciones de parentesco, las relaciones de consanguinidad cambian con menos rapidez que las relaciones de alianza [12] y, puesto que a través del matrimonio la familia registra inmediatamente las modificaciones del sistema de alianzas, de ello resulta la aparición de nuevos tipos de familia a medida que aparecen nuevas reglas de alianza.

Pero, por otra parte, la acción de la transformación de las

[12] Morgan, *Ancient Society*, parte II, cap. 3, «The Turanian or Ganowanian System of Consanguinity». En sus notas, Marx aprobó esta tesis de Morgan y la generalizó a todos los «sistemas»: «System of Consanguinity sind dagegen passiv; recording the progress made by the family at long intervals apart and only changing radically when the family has radically changed», y añade (Ebenso verhält es sich mit politischen, religiösen, juritistichen, philosophischen Systemen überhaupt), en *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, ed. por L. Krader, Van Gorcum, 1972, página 112.

condiciones de producción sobre el elemento más dinámico de las relaciones de parentesco, las relaciones de alianza, no es posible más que en el caso de que estas transformaciones hayan trastornado previamente las condiciones demográficas de reproducción del sistema de parentesco. Las constricciones demográficas internas de las relaciones de parentesco constituyen, pues, una mediación necesaria para que las transformaciones de la base material de la sociedad incidan sobre las relaciones de alianza. Las determinaciones de la base material no actúan, pues, sino a través de las determinaciones impuestas por otros niveles estructurales de la sociedad, es decir, en condiciones determinadas por las propiedades estructurales objetivas de estos otros niveles estructurales.

Estos dos análisis ponen, pues, de manifiesto la existencia de «relaciones de orden» entre los diversos niveles estructurales de la sociedad, y estas relaciones de orden hacen que las determinaciones de la base material estén mediatizadas por las propiedades objetivas, no intencionales, de estos otros niveles y produzcan, en el seno de las condiciones de reproducción de los mismos, efectos diferenciados y heterogéneos. Ahora bien, se podría objetar que antes de sacar estas conclusiones de alcance teórico general sería preciso que los resultados de Yengoyan fueran verificados. Ahora bien, lo han sido dos veces. Por una parte, sus conclusiones han sido confrontadas con los datos demográficos recogidos por ciertos antropólogos en el seno de poblaciones «de subsecciones», y no solamente han sido verificadas, sino que han disipado la aparente contradicción o, al menos, la profunda divergencia que reinaba entre esos datos. Entre los walbiri, grupo del desierto central en cuyo seno trabajó Meggitt en 1954, la cifra de la población era entonces de 1.400 individuos aproximadamente, es decir, una cifra ampliamente superior a los 1.070 individuos necesarios para el funcionamiento normal de su sistema de parentesco. Ahora bien, tal como se había previsto, el 91,6 por 100 de los matrimonios seguían la regla de la unión preferencial con la prima cruzada matrilateral de segundo grado [13]. Por el contrario, entre los angula del golfo de Carpentaria, estudiados por Mary Reay en 1958-59, el 57,95 por 100 de los matrimonios eran regulares, pero

[13] M. J. Meggitt, 1962: *Desert People*, Sydney, Angus and Robertson, 1965: «Marriage among the Walbiri of Central Australia: a statistical examination», en *Aboriginal Man in Australia*. Berdt Ed., Angus and Robertson, 1968: «Marriage classes and Demography in Central Australia», en *Man the Hunter*, Aldine, pp. 176-184.

la población, a consecuencia de los drásticos efectos de la llegada de los europeos, sólo comprendía 288 individuos» [14]

En un trabajo más reciente [15], Aram Yengoyan ha proporcionado una prueba suplementaria de la exactitud de sus análisis demostrando que desde los años cincuenta la tendencia demográfica a la disminución constante de la población aborigen australiana, que había comenzado en 1788 a partir de los primeros contactos y había proseguido hasta los años treinta, se había invertido a consecuencia de la sedentarización creciente y más o menos forzada de los grupos en reservas en las que, en general, los indígenas viven en gran parte de la distribución de alimentos europeos realizada por las misiones y el gobierno [16]. La sedentarización, el cambio de régimen alimenticio, la disminución del espaciamiento de los nacimientos, consecuencia de la sedentarización y el descenso brusco de la mortalidad infantil debido al control creciente de las epidemias y de las enfermedades corrientes han provocado esta inversión de tendencia y entrañado un fuerte aumento de la población, cuya tasa de crecimiento es hoy casi del 3,5 por 100 anual. Se ha asistido entonces —al menos en los grupos que no habían perdido lo esencial de sus estructuras tribales, como los pitjandjara— a una restauración gradual de sus antiguas reglas de matrimonio y a una intensificación creciente de sus prácticas ceremoniales [17]. Este último fenómeno, de orden político-religioso, traduce, claro está, la voluntad de estos grupos de reafirmar su identidad cultural y de resistir a las presiones destructoras del proceso de dominación y de aculturación que sufren, el cual les ha privado de sus tierras y somete sus antiguas prácticas religiosas y políticas a un trabajo de erosión y de extirpación sistemática.

Al mismo tiempo hay que constatar que, si bien se ha reorganizado el sistema tradicional de parentesco según sus reglas formales originarias en cuanto que las condiciones demográficas lo han permitido, ello se produjo en un momento en que la infraestructura económica tradicional no sólo había sido gravemente distorsionada y estaba en un proceso de rápido derrumbamiento como en las primeras etapas del contacto con

[14] Mary Reay, «Subsections at Borroloorla», *Oceanía*, 38, pp. 90-115, 1962.

[15] A. Yengoyan, 1972 a).

[16] F. L. Jones, «The Demography of the Australian Aborigenes», *International Social Science Journal*, vol. XVII, pp. 232-245, 1965; *The structures and Growth of Australi's Aboriginal Population*, Canberra, 1970.

[17] A. Yengoyan, *op. cit.*, *Demographic Factors in Pitjandjara Social Organization*, 1970.

los europeos, sino que ya había sido ampliamente sustituida por un nuevo sistema, en cuyo seno la subsistencia del grupo se basaba cada vez más en el trabajo asalariado de los hombres, y en el que la caza y la recolección se habían convertido, de actividades centrales y necesarias de forma permanente para la supervivencia del grupo, en actividades marginales y ocasionales a las que desde entonces se consagrará «el domingo o los días festivos»[18]. La importancia económica de la mujer se encuentra a partir de ese momento considerablemente reducida y ello tiene por efecto la disminución del número de matrimonios polígamos, ya que, en lugar de constituir una aportación de recursos suplementarios, tomar una esposa suplementaria significa asumir cargas suplementarias[19]. Por otra parte, las nuevas relaciones económicas proporcionan los recursos materiales necesarios para intensificar la vida ritual por encima de los límites que permitía alcanzar el antiguo modo de vida de los aborígenes. Las ceremonias son desde entonces más numerosas y el número de participantes mucho mayor. Antes de la llegada de los europeos era muy raro disponer regularmente de recursos alimenticios suficientes para dar de comer durante dos o tres semanas a doscientas o más personas a base de los productos de su caza y de su recolección.

Así pues, en el mismo momento en que el nuevo sistema económico proporciona las condiciones materiales y demográficas para restaurar las reglas formales de parentesco, así como las prácticas religiosas y rituales, e incita a intensificar estas prácticas como reacción contra la situación de opresión y de alienación económica, política y cultural que sufren estos grupos, este mismo sistema hace desaparecer progresivamente la antigua función de relaciones de producción que asumía el sistema de parentesco. Por tanto, aunque este sistema se haya reorganizado y su forma sea la misma, sus funciones ya no lo son,

[18] Radcliffe-Brown escribía en 1913 a propósito de los kariera, a los que había estudiado años antes: «Hoy en día los indígenas de la tribu kariera viven casi todos en granjas dedicadas a la cría de corderos que han sido establecidos sobre su territorio tribal. Son alimentados y vestidos por los propietarios de estas granjas o a expensas del gobierno, y los hombres y las mujeres robustos trabajan en las granjas. Su país fue ocupado por los blancos hace aproximadamente cincuenta años, y durante este período su número ha decrecido constantemente. Hoy en día no quedan más de cien, comprendidos hombres, mujeres y niños... Todos, excepto los más viejos, pueden hablar un buen inglés». «Three Tribes of Western Australia», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 43, página 144.

[19] F. G. Rose, *The wind of Change in Central Australia: The Aborigenes at Angas Downs*, Berlín 1965.

pues ha desaparecido su función de relaciones de producción, y las otras funciones de carácter político-religioso han cambiado de significación y de importancia, y por consiguiente de lugar y de eficacia. Los aborígenes se han incorporado a una nueva forma de división del trabajo y están sometidos a relaciones de producción que nada tienen que ver con sus antiguas divisiones en secciones y subsecciones y les son ajenas. Para comprender los efectos de esta transformación es preciso volver atrás y descubrir y explicar el vínculo «interno» que existía en los aborígenes australianos entre las condiciones sociales de la producción y la presencia y el funcionamiento de sistemas de parentesco de secciones y subsecciones. También aquí los trabajos de Aram Yengoyan, que hemos completado con los de Meggitt, Hiatt, R. Gould, Rose, etc., nos resultan de gran valor.

Yengoyan, apoyándose en los trabajos de Davidson, Radcliffe-Brown, Tindale, Elkin[20] y otros, ha tratado de descubrir si había una correlación estadística que expresara una relación funcional entre los efectivos demográficos de las diversas tribus australianas, la superficie de su territorio, la densidad de su población y, sobre todo, la presencia o la ausencia de sistemas de parentesco de mitades, secciones y subsecciones. Parte del hecho de que su economía es una economía de caza y de recolección, es decir, que corresponde a un nivel de desarrollo de las fuerzas productivas que no permite la transformación de la naturaleza y hace depender la productividad ante todo de las variaciones de las condiciones ecológicas. Ya en 1940 Tindale observó que la superficie de los territorios tribales era inversamente proporcional a la cantidad de lluvia que quedaba en la superficie después de la evaporación. En 1952, Birdsell demostró que existía una correlación positiva (0,8), en las 123 tribus consideradas, entre precipitaciones medias y densidad de población. La lluvia determina la vegetación y, puesto que la vegetación es el primer término de la cadena trófica, determina asimismo la abundancia de la vida animal[21]. El hombre,

[20] D. S. Davidson, *The Chronological aspects of Australian Social Organization*, Philadelphia Univ. of Pennsylvania Press, 1928. N. B. Tindale, «Distribution of Australian Aboriginal Tribes: a Field Survey», *Transactions of the Royal Society of South Australia*, núm. 64, pp. 140-231, 1940. «Tribal and intertribal marriage among the Australian Aborigenes», *Human Biology*, 25, pp. 169-190, 1953. A R. Radcliffe-Brown, «Social Organization of Australian Tribes», *Oceania*, Monographs, I, 1931.

[21] J. B. Birdsell, «Some environmental and cultural factors influencing the structuring of Australian aboriginal Populations», *The American Naturalist*, 87, pp. 171-207, 1953. «On population structure in generalized hunting and collecting population», *Evolution*, 87, pp. 180-207, 1958. «Local

cazador y recolector, está en la cima de la cadena trófica y, al explotar todos los recursos vegetales y animales disponibles, depende de sus condiciones ecológicas de reproducción.

Yengoyan ha ido más lejos que Birdsell y se ha preocupado de estudiar la distribución de los sistemas de parentesco de estructura interna diferente. Ha podido poner de manifiesto la existencia de una triple correlación entre, por una parte, la aridez creciente del medio si se parte de las costas húmedas de Australia hacia el interior desértico, la escasez y la dispersión creciente de recursos y, por otra:

a) la ampliación progresiva de la superficie de los territorios tribales;

b) el aumento progresivo de la población de los grupos tribales y la creciente necesidad de las bandas locales que los componen de intensificar su movilidad, su nomadismo y, por consiguiente, su separación en el tiempo y en el espacio;

c) el aumento progresivo del número de divisiones sociales en mitades (2), secciones (4) y subsecciones (8).

¿Cómo interpretar la presencia de sistemas de parentesco cada vez más diversificados y complejos a medida que se penetra más en el interior desértico de Australia? Para ello hay que recordar una propiedad esencial de estos sistemas complejos: el hecho de que la multiplicación de las divisiones sociales hace más complejas las redes de derechos y obligaciones entre los grupos y los individuos que a ellos pertenecen y, por tanto, intensifica y amplía la *reciprocidad* social al mismo tiempo que asegura una *flexibilidad* mayor al funcionamiento de la organización social.

Ahora bien, dados el nivel de las fuerzas productivas y la naturaleza de las técnicas de «producción», en el sentido amplio del término, cuanto más desértico es el entorno ecológico, en mayor grado los grupos locales, las «hordas» (del tártaro *urdu*: campo) compuestas por varias familias nucleares emparentadas, se ven constreñidas a una movilidad residencial creciente en territorios mucho más amplios y se encuentran separadas entre sí por distancias mucho mayores y durante mucho más tiempo que en las zonas menos áridas. Por otra parte, los riesgos de un descenso catastrófico de los recursos alimenticios vegetales y animales disponibles, debido a una sequía excesiva e imprevisible son mucho mayores y hacen que sea absolutamente necesario para la supervivencia a corto y a largo plazo de los

Group Composition Among the Australian Aborigines», *Current Anthropology*, pp. 115-142, abril 1970.

grupos locales disponer de un *derecho, de unas garantías recíprocas* de acceso a los territorios vecinos más favorecidos, ocupados por grupos locales adyacentes. Ahora bien, ¿qué significa un derecho que garantiza el acceso recíproco de cada grupo local al territorio de los otros grupos, sino una relación recíproca, individual y colectiva, con las condiciones materiales de la producción, ya que la tierra es para los cazadores-recolectores, según la bella expresión de Marx, su «almacén primitivo de víveres» y «el arsenal primitivo de sus medios de trabajo»? Vemos, pues, que los sistemas de parentesco de secciones y de subsecciones funcionan interiormente como relaciones sociales de producción y responden a las constricciones de flexibilidad y de reciprocidad que imponen las condiciones mismas de la producción. Esta conclusión es precisamente la que Yengoyan saca de su análisis, si bien en su vocabulario no hace uso del concepto de relaciones de producción:

«It is thus suggested that the ability of local populations to survive under rigorous environmental conditions requires a certain flexibility in local organization which allows for maximum mobility of exploiting groups and a means of linking vast numbers of individuals and groups through sections and subsections into a network which permits small mobile units to expand and contract under varying experimental conditions. Consequently one of the functions of sections and sub-sections may have been an economic factor in allowing populations to «insure» a vast territorial domain from non-tribal groups, as well as «insuring» each local group's future against economic hardship by permitting access into more favorable environments» [22].

Nos encontramos aquí claramente en presencia de relaciones de parentesco que funcionan a la vez como infraestructura y como superestructura. Regulan, en efecto, el acceso de los

[22] Yengoyan, en *Man the Hunter*, p. 199. «Se sugiere así que la capacidad de las poblaciones locales para sobrevivir bajo condiciones ambientales rigurosas requiere una cierta flexibilidad de organización local que facilite al máximo la movilidad de los grupos de explotación, y un medio de vincular un vasto número de individuos y grupos a través de secciones y subsecciones en una red que permita a las pequeñas unidades móviles expandirse y contraerse bajo condiciones experimentales variantes. En consecuencia, una de las funciones de las secciones y subsecciones puede haber sido la de factor económico, al permitir a las poblaciones «asegurar» un vasto dominio territorial respecto a grupos exteriores a la tribu, a la vez que «asegurar» el futuro de cada grupo local contra las penalidades económicas, permitiendo el acceso a medios ambientales más favorables.»

grupos y de los individuos a las condiciones de producción y a los recursos, regularizan el matrimonio (cuando las condiciones demográficas lo permiten), proporcionan el marco social de la actividad político-ritual y funcionan, por último, como esquema ideológico, como código simbólico para expresar a la vez las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza.

Este último aspecto del funcionamiento de las secciones debe ser precisado, ya que puede parecer oscuro a quienes no están familiarizados con la antropología de las sociedades australianas y, sobre todo, porque ofrece a la reflexión teórica materiales de la mayor importancia para elaborar una teoría científica de la ideología. Permite, además, calibrar de manera crítica la aportación de los trabajos de C. Lévi-Strauss sobre el totemismo, la mitología y, de un modo más general, sobre los testimonios y las operaciones de lo que él ha llamado *El pensamiento salvaje*. Utilizaremos, para precisar este punto, los resultados de los trabajos del lingüista G. C. von Brandenstein sobre los nombres de las cuatro secciones de la tribu de los kariera de Australia Occidental, ejemplo de sistema de secciones que se ha convertido en clásico [23]. Los kariera están divididos en secciones denominadas

Pannaga : Purungo
Karimarra: Paltarri

El análisis de la etimología de esos términos y de su campo semántico, emparejado con el de las afiliaciones totémicas que están asociadas a cada una de las secciones, muestra que todos los seres de la naturaleza, incluido el hombre, están distribuidos según la doble posición siguiente:

Horizontal: De sangre fría (temperamento) y abstracto (elemento) / De sangre caliente (temperamento) y concreto (elemento)

Vertical: activo | Pasivo

Si se las superpone, obtenemos cuatro divisiones:

Activo/de sangre fría/abstracto	Pasivo/de sangre fría/abstracto
Activo/de sangre caliente/concreto	Pasivo/de sangre caliente/concreto

[23] C. G. von Brandenstein, «The meaning of section and section names», en *Oceania*, vol. XLI, núm. 1, pp. 39-49, septiembre 1970.

Con objeto de ilustrar cómo operan en la práctica estas oposiciones para clasificar el conjunto de los seres naturales, incluido el hombre, resumiremos en el cuadro siguiente (p. 238) algunos de los materiales recogidos por C. G. von Brandenstein.

Este cuadro muestra claramente cómo la división en secciones ofrece al pensamiento de los australianos el esquema organizador de su representación simbólica del mundo y su orden inmanente. En efecto, los mismos principios, las mismas divisiones ordenan la naturaleza y la sociedad y distribuyen en las mismas categorías a los humanos y a todos los seres naturales. La naturaleza aparece, pues, como la imagen ampliada de la sociedad, como su prolongación en todos los sentidos.

En esta ideología se funda una práctica que le corresponde. Si, en efecto, ciertas especies animales, determinados objetos, etcétera, pertenecen a la misma sección que determinados hombres, es porque todos tienen algo en común, porque son «los unos como los otros», porque se identifican entre sí por oposición a los otros hombres y a los otros seres que pertenecen a las demás secciones. Aquí se plantea el problema del totemismo, si bien desborda nuestro propósito. Lo esencial es subrayar que, por el hecho de tener algo en común con todos los seres reales o imaginarios que pertenecen a su sección, los seres humanos tienen, en relación con estos últimos, obligaciones particulares al mismo tiempo que derechos particulares sobre ellos. De este modo, solamente los hombres de la sección Paltarri pueden celebrar los ritos que permiten «hacer un niño» o multiplicar los canguros, porque pertenecen a la misma sección que el esperma en general y que el esperma de canguro en particular. Los karimarra provocan la lluvia y pueden hacerse escuchar por el trueno, el sol, etc., que pertenecen a la misma sección que ellos. Así, la función y la importancia de cada sección en la práctica ritual y en la ceremonial encuentran su fundamento. Ahora bien, hay que subrayar de modo especial que todas estas actividades rituales constituyen un verdadero *trabajo simbólico* sobre las contradicciones de la práctica social y sobre los seres imaginarios que controlan las *condiciones de reproducción* de la naturaleza y de la sociedad y, por tanto, del mundo [24]. Pero —y esto es fundamental— para que el orden del mundo se reproduzca y el trabajo simbólico de cada cual sea

[24] Para un desarrollo más amplio de esta noción de «trabajo simbólico» sobre las «condiciones imaginarias de reproducción», véase nuestro análisis de la práctica ritual de los pigmeos mbuti en el cap. III de este libro, pp. 169-173.

SISTEMAS DE LAS SECCIONES Y DE LAS AFILIACIONES TOTEMICAS DE LOS KARIERA

De sangre fría/con escamas/abstracto	
Activo/de sangre clara y fluida/sol	Pasivo/de sangre negra y espesa/perezoso/sombra
PANNAGA	PURUNGU
Hombre: Alargado Salvaje Rápido, atareado, delgado Nervioso, musculoso Duro, seco Tos	Hombre: Un hombre grueso y macizo Amable, dulce Lento, perezoso, gordo, rollizo Fofo, líquido Sudor, vómito, moco, saliva
Animales: Iguana salvaje	Animales: Iguana perezosa Pavo salvaje
Plantas:	Plantas: Frutos Semillas de hierbas
Elementos y objetos: Frío Luna	Elementos y objetos: Mar, agua salada Calor húmedo Luz del día
De sangre caliente/con piel/concreto	
Activo/de sangre clara y fluida/sol	Pasivo/de sangre negra y espesa/perezoso/sombra
KARIMARRA	PALTARRI
Hombre: Manzana de discordia/mal carácter Salvaje/feroz Hacedor de lluvia	Hombre: Que se amolda/amable/gracioso Bebé/niño Esperma
Animales: Canguro de las llanuras	Animales: Canguro de las colinas Esperma de canguro
Plantas:	Plantas:
Elementos y objetos: Fuego, sequía, el relámpago, el trueno El ciclón El sol/caliente	Elementos y objetos: El aire en calma El agua tranquila, clara/agua potable La luna/templado

plenamente eficaz es preciso que todas las secciones cumplan las tareas que de suyo les corresponden. La supervivencia de cada cual depende, pues, a la vez de sí mismo y de todos los demás. La reproducción simbólica del orden del mundo está, por tanto, en función de la *cooperación recíproca y general* de todos los individuos en el *marco mismo* de *sus propias secciones*. Esta cooperación recíproca y general de todos los individuos en el marco de sus secciones es formalmente idéntica a la cooperación recíproca y general que existe entre todas las secciones en el funcionamiento de las relaciones de producción. Por tanto, esta cooperación recíproca y general reproduce, en el campo de la práctica ideológica y simbólica, la cooperación que existe en el proceso social de producción. En este punto se podría abrir una discusión crítica fecunda de las tesis de Lévi-Strauss sobre el pensamiento mítico, pues si bien es evidente que no hay práctica simbólica sin actividad del espíritu humano, no es menos claro que al producir mitos el pensamiento no se dedica a la tarea de pensarse solamente a sí mismo, de producir la imagen fantástica de su propia arquitectura interna. Más allá del análisis estructural de la forma del discurso mítico, de la cuestión «¿cómo hablan los mitos?», se suscita esta otra «¿de qué hablan los mitos?». Y la respuesta no es «de nada», ni tampoco «de las sombras», en el pensamiento, de la realidad [25].

Con los sistemas australianos de secciones y subsecciones, nos encontramos claramente en presencia de relaciones de parentesco que funcionan a la vez como infraestructura y como superestructura. Este carácter plurifuncional de los sistemas australianos ha sido, por supuesto, reconocido desde hace mucho tiempo por todos los especialistas, de Spencer a Radcliffe-Brown y de Elkin a Yengoyan. Este último, por otra parte, enuncia el hecho con mucha claridad:

> «El sistema de secciones es un índice abreviado para combinar categorías de parientes con fines múltiples, bien sean el matrimonio, la actividad ritual o la actividad económica. Las distinciones más sutiles en el seno de cada sección se confían a las conexiones genealógicas y a las relaciones de residencia local» [26].

Habitualmente, la mayoría de los antropólogos, cuando descubren en el seno de la sociedad que estudian una institución de

[25] Cf. M. Godelier, «Mito e historia: reflexiones sobre los fundamentos del pensamiento salvaje», cap. XIV de este libro.
[26] En *Man the Hunter*, p. 188.

carácter multifuncional —bien sea el parentesco, si describen sociedades de secciones como las australianas, o sociedades segmentarias «acéfalas» como las de los nuer o los tiv; la religión, si describen el régimen de castas de la India; lo político-religioso si reconstruyen la sociedad inca tal como existía antes de la conquista española, o dan cuenta de un caudillaje polinesio como el de la isla de Tikopia [27]—, concluyen de ello que ésa es la razón por la que esta institución domina la estructura de conjunto de esta sociedad y la lógica de su reproducción. Pero el análisis se detiene ahí y termina en el callejón sin salida de las «explicaciones» tautológicas empiristas. Pues si se plantea la pregunta: ¿por qué el parentesco, o cualquier otra institución, es plurifuncional en una sociedad determinada?, la respuesta es: porque es dominante. El análisis se calla, se detiene en el vacío y en el silencio, aunque en apariencia el discurso «teórico» continúa: una institución es dominante porque es plurifuncional y es plurifuncional porque es dominante, etc. El pensamiento está bloqueado, pero el discurso «abstracto» continúa enrollándose sobre sí mismo y engendrando fantasmas de explicación, un «pseudoanálisis» que no hace sino reproducir en el lenguaje «abstracto» de los conceptos de las ciencias sociales las apariencias empíricas de los hechos. En estas condiciones se multiplican las teorías generales que no hacen sino *generalizar* el carácter *particular* de los hechos que estudian sus autores. Para unos es el parentesco, para otros la política, para otros, en fin, es la religión lo que constituye la instancia determinante en último análisis del funcionamiento de conjunto de la sociedad, la causa en último análisis de su lógica interna. Ahora bien, en este momento y a este nivel, todas estas opiniones teóricas se encuentran de nuevo confrontadas con la hipótesis de Marx de que la lógica profunda del funcionamiento y de la evolución de los diversos tipos de sociedades está deter-

[27] R. Firth, *Primitive Polynesian Economy*, Routledge and Kegan, 1964. Sin embargo, Firth, que ha criticado siempre el marxismo, o al menos lo que él entiende por tal, escribe en el prefacio de la segunda edición (1964) de su libro lo siguiente, que corresponde profundamente a la noción de determinación en última instancia de la infraestructura: «Depués de haber publicado un análisis de la estructura social, en particular, de la estructura de parentesco (en *We, The Tikopia*, Londres, 1936), he analizado la estructura económica de la sociedad, porque muchas relaciones sociales se volvían más claras cuando se analizaba su contenido económico. En efecto, la estructura social y, en particular, la estructura política dependían estrechamente de las relaciones económicas que nacían del sistema de control de los recursos, y a estas relaciones se vinculaban a su vez las actividades e instituciones religiosas de la sociedad», p. XI.

minada en última instancia por su infraestructura económica. Estos autores no pueden, naturalmente, sino oponerse a esta hipótesis y rechazarla «en nombre de los hechos».

Por el contrario, el mérito de Aram Yengoyan es el de buscar explícitamente las causas que determinan el papel dominante de las relaciones de parentesco y demostrar la existencia de una jerarquía de causas que apuntan en último análisis hacia la economía. Viene a confirmar de este modo la hipótesis que hemos repetido muchas veces desde nuestro artículo sobre «Sistema, estructura y contradicción en *El Capital*», publicado en 1965, a saber, que no basta con que una institución —las relaciones de parentesco, por ejemplo— asuma varias funciones para que desempeñe un papel dominante en el seno de una sociedad e «integre» todos los niveles de la organización social, todas sus «partes», como dirían los funcionalistas. Es necesario, además, que estas relaciones de parentesco (o cualquier otra clase de relaciones sociales) funcionen como relaciones de producción, regulen los derechos respectivos de los grupos y de los individuos sobre las condiciones de la producción y sobre los productos de su trabajo. Y puesto que funcionan como relaciones de producción, regulan el conjunto de las actividades político-religiosas y sirven asimismo como esquema ideológico en el seno de la práctica simbólica [28]. Este no era el caso de los

[28] Habíamos escrito: «Se puede suponer que el papel dominante y la estructura compleja de las relaciones de parentesco en las sociedades arcaicas están en relación con la estructura general de las fuerzas productivas... En la medida en que, en este tipo de sociedad, el parentesco funciona *realmente* como relaciones de producción, la función determinante de la economía no debería contradecir el papel dominante del parentesco, sino que se *expresaría* a través de éste...» Al explicar el dominio de las relaciones de parentesco por su función de relaciones de producción, adoptábamos una postura teórica que no es ni la de los funcionalistas ni la de Lévi-Strauss; causa admiración la manera «teóricamente rigurosa» en que E. Terray caracteriza nuestra postura: «Limitarse a esto significa simplemente enunciar con términos nuevos esa polivalencia funcional de las instituciones primitivas reconocida desde hace mucho tiempo por la antropología clásica, y volver a adoptar de hecho la posición estructuralista», en *El marxismo ante las sociedades «primitivas»*, Losada, 1971, p. 139. No solamente hay ahí una simple falsificación de las ideas del prójimo, sino también una hermosa ignorancia de la postura estructuralista. Más adelante, p. 146, el autor recuerda que «un linaje se presenta con mucha frecuencia al mismo tiempo como una unidad de producción, como un cuerpo político y como una «congregación» religiosa..., entre ellas ... la determinación dominante..., era el efecto de una estructura determinada del modo de producción». Esta era exactamente nuestra postura. Cf. *Racionalidad e irracionalidad en la economía*, Siglo XXI Editores, México, 1967, pp. 92-96.

incas, entre los cuales las relaciones político-religiosas de dependencia funcionaban como relaciones de producción cada vez que, de buen o mal grado, las tribus indias y las comunidades locales sometidas consagraban una parte importante de su fuerza de trabajo a mantener a los dioses, a los muertos y a los vivos de la clase dominante que personificaba y dirigía el Inca Shinti, el hijo del Sol[29].

El error común a los numerosos especialistas «positivistas» de las ciencias humanas, sean demógrafos, economistas, antropólogos o historiadores, error que les hace descuidar o rechazar la hipótesis marxista del papel determinante en última instancia de la infraestructura económica, es el de confundir la jerarquía visible *de las instituciones* y la jerarquía real, invisible, de las *funciones* asumidas por esas instituciones[30]. Encontramos aquí el efecto directo del subjetivismo y del etnocentrismo insuperables del pensamiento empirista, que no puede reconocer la presencia de funciones idénticas bajo formas institucionales diferentes y en otros lugares distintos de las formas que poseen o de los lugares que ocupan en las sociedades caracterizadas por el modo capitalista y en el modo socialista de producción (e incluso en éste, no siendo las mismas las relaciones de producción, tampoco lo son la estructura política, las relaciones de parentesco, las funciones de la familia, etc.). El error del empirismo es doble y se reproduce incansablemente bajo múltiples formas: error acerca de lo que hay que entender por infraestructura económica (que incluye uno o varios modos de producción articulados), error acerca de lo que significa el papel determinante en última instancia de esta infraestructura.

Si se entiende por infraestructura económica el conjunto de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales de los hombres entre sí y con la naturaleza, relaciones que dependen del nivel alcanzado por las fuerzas productivas y que programan y controlan el proceso social de producción de las condiciones materiales de la existencia, no hay ninguna razón teórica seria para prejuzgar la naturaleza de las relaciones sociales que aseguran en un determinado tipo de sociedad esa programación

[29] M. Godelier, «El concepto de "formación económica y social": el ejemplo de los incas», cap. IV de este libro.

[30] Muchos discípulos de Althusser interpretan su teoría de las «instancias» como una jerarquía de «instituciones» y caen de nuevo en el error positivista que pretenden haber superado «teóricamente» para siempre.

y ese control, que asumen la función de relaciones que puede desempeñar una estructura social, que puede realizar un determinado campo de relaciones sociales.

Para tomar de nuevo los mismos términos empleados en este libro, pensamos, a diferencia de numerosos intérpretes de Marx (ya se muestren en desacuerdo, ya se consideren marxistas, si bien tanto unos como otros le convierten en materialista vulgar) que cuando este último distinguó entre infraestructura y superestructura y supuso que la lógica profunda de las sociedades y de su historia depende en último análisis de las propiedades de su infraestructura, no hizo sino poner por primera vez de manifiesto una jerarquía de distinciones funcionales y de causalidades estructurales, sin prejuzgar en modo alguno la naturaleza de las relaciones sociales que en cada caso asumen esas funciones, ni el número de funciones que puede desempeñar una estructura[31]. A partir de ahí, es evidente que para descubrir esa lógica profunda de las sociedades y de la historia hay que ir más allá del análisis estructural de las «formas» de las relaciones sociales y del pensamiento, tratar de descubrir los efectos recíprocos de las «estructuras» y su jerarquía y articulación propias sobre la base de modos de producción determinados. También en este sentido el análisis de Yengoyan es excelente, pues a la vez que confirma los resultados alcanzados por C. Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco*, supera los límites de una morfología estructural de los sistemas de parentesco australianos y toma en consideración las funciones sociales que asumen estas formas y la jerarquía de esas funciones. Se confirma, en efecto, no sólo la demostración de Lévi-Strauss de la existencia de un «grupo de transformaciones» que vincula lógicamente los sistemas de mitades, secciones y subsecciones, sino también su descubrimiento de la existencia de dos formas de reciprocidad, una que opera según el principio del intercambio restringido (A da a B, B da a A: sistema de secciones de tipo Kariera o de subsecciones de tipo Aranda), otra según el del intercambio generalizado (sistema de subsecciones de tipo Murngin, A da a B, el cual da a C, que a su vez da a A...).

El análisis estructural de C. Lévi-Strauss se ocupa, ciertamente, de una parte de la lógica de las relaciones formales de transformación de las relaciones sociales de parentesco, pero deja de lado el análisis de las transformaciones de sus funcio-

[31] Véanse pp. 2-3 de este libro.

nes. Por ello, no explica nunca las *sociedades* en tanto que tales, es decir, en tanto que totalidades concretas capaces o no de reproducirse en unas condiciones determinadas, y se revela impotente para comprender su *historia*[32]. Seguir un método marxista en antropología o en las ciencias sociales significa, para nosotros, comprometerse a descubrir y a recorrer, a través de caminos aún por inventar, la red invisible de las razones que vinculan las formas, las funciones, el modo de articulación, la jerarquía, la aparición y la desaparición de estructuras sociales determinadas. Adentrarse por estos caminos es querer llegar a un lugar en el que desaparezcan las distinciones y las oposiciones entre antropología e historia, en el que ya no sea posible constituir en un dominio autónomo, fetichizado, el análisis de las relaciones y de los sistemas económicos o de cualquier otro tipo de relaciones sociales, a un lugar situado, pues, más allá de las impotencias del empirismo funcionalista y de los límites del estructuralismo. Pero para llegar a este lugar (lo que no es sino edificar una ciencia de la historia, desarrollar el materialismo histórico) hay que haber explorado antes un campo enteramente nuevo de investigaciones, abierto por la pregunta siguiente: *¿en qué condiciones y por qué razones determinadas relaciones sociales asumen las funciones de relaciones de producción y controlan la reproducción de estas relaciones y, con ella, la reproducción de las relaciones sociales en su conjunto?*

Por supuesto, para responder a esta cuestión no nos podemos contentar con tomar de nuevo los conceptos de parentesco, economía, producción, sociedad, causalidad, estructura, transformación, etc., tal como se dan comúnmente y construir un cuadro analítico hecho de antemano para proceder a recortar los hechos y permitir, eventualmente, su tratamiento estadístico y matemático con vistas a la búsqueda de correlaciones que designen relaciones de causalidad. Por esta razón, una utilización acrítica de los datos estadísticos reunidos por G. P. Murdock y su equipo en su *World Ethnographic Atlas*, que se refieren a más de 500 sociedades dispersas a través de los continentes y las épocas, nos parece condenado de antemano al fracaso y a la esterilidad.

Pero el obstáculo más grave para responder a la cuestión de la determinación por la infraestructura del papel dominante de un determinado campo de relaciones sociales no está ahí.

[32] Véase la crítica de los límites del análisis estructural del parentesco en el cap. III, pp. 152-157 de este libro.

Está en la confusión, de esencia positivista y empirista, entre proceso de trabajo y proceso social de producción que reina entre la mayoría de los que se pretenden marxistas. Para aclarar esta distinción, tomemos de nuevo el ejemplo de los aborígenes australianos. Lo que se llama proceso de trabajo es el proceso concreto de producción que se opera cada día en el marco de la horda, del grupo local compuesto de varias familias emparentadas que hacen vida nómada a la búsqueda de su subsistencia, casi siempre en el territorio que los hombres que componen la tribu han recibido de sus antepasados. La horda funciona como unidad de producción y de consumo directos, y en este marco todos los individuos que la componen ocupan lugares distintos e insustituibles según su sexo (hombres, mujeres) y edad (niños, adolescentes, adultos, ancianos). El proceso concreto de trabajo se basa, pues, en la cooperación directa de los individuos según su sexo y edad en el marco de la horda, banda local que funciona como unidad de producción y de consumo directos. A este nivel parece como si las relaciones de producción se confundieran, por una parte, con la división interna del trabajo de cada banda, división que es idéntica en todas ellas, y, por otra, con los derechos que tienen los miembros de cada banda sobre un determinado territorio y sobre los productos de su trabajo.

Pero sabemos asimismo que ninguna banda local posee derechos exclusivos sobre su propio territorio ni sobre sus productos[33]. Otras bandas adyacentes, cuyos miembros están vinculados a los suyos por vínculos de pertenencia a una determinada sección, es decir, a través del funcionamiento de las relaciones entre secciones, tienen derecho a utilizar su territorio durante plazos más o menos largos. Este derecho, recíproco, es ejercido en numerosas ocasiones y, particularmente, en los momentos críticos: en caso de sequía prolongada, hambre, epidemia, etc. Una cooperación, una reciprocidad más profundas que la cooperación directa que se renueva cada día en la reproducción del proceso de trabajo, aparece, pues, en todas estas ocasiones, normales o excepcionales. No modifica en absoluto la forma que reviste el proceso concreto de trabajo. Dos hordas, en lugar de una sola, explotan un mismo territorio según las mismas técnicas y la misma división del trabajo. Pero esta garantía recíproca de acceso a las condiciones de la producción revela algo más

[33] L. R. Hiatt, «Ownership and use of land among the Australian Aborigines», en *Man the Hunter*, pp. 94-102. «The lost Hord», *Oceania*, pp. 81-92, 1906, y el artículo del marxista inglés F. Rose: «Australian marriage, landowning, groups and Initiations», en *Man the Hunter*, pp. 200-208.

que el hecho de que los medios de producción no son propiedad exclusiva de cada grupo local. Muestra que la división en secciones y la complementariedad de las mismas constituyen *el fondo mismo de las relaciones de los individuos y de los grupos con relación a los medios de producción*, es decir, el fondo mismo de las relaciones de producción: *la apropiación por toda la comunidad tribal*, es decir, por todas las secciones en sus relaciones recíprocas, del *territorio tribal*, «almacén primitivo de víveres y arsenal primitivo de sus medios de trabajo...» [34]. No es, pues, una casualidad que este fondo, *habitualmente invisible* al nivel del proceso *cotidiano* de trabajo, de las relaciones de producción de cada unidad de producción y de consumo directos, se haga directamente visible cada vez que la reproducción material y social de la comunidad total está amenazada. En realidad, lo que la cooperación y la reciprocidad entre las secciones garantiza es esta reproducción a largo plazo.

El proceso social de producción no se confunde, pues, con el proceso técnico del trabajo, y la división social del trabajo no se reduce a la división técnica del mismo. El proceso social del trabajo pone en juego, por encima de la división sexual y generacional del trabajo, la posición de todos los individuos y de todos los grupos con relación a las condiciones de la producción, posición basada en su pertenencia a las secciones y en la relación de reciprocidad y de complementariedad de cada sección con todas las demás. Habría que llevar más lejos el análisis y mostrar que, si bien las secciones no funcionan nunca como unidades de producción directa, funcionan como unidades sociales en los intercambios matrimoniales y en las prácticas políticas y rituales. No podemos hacerlo por la limitación de este artículo, pero queda, sin embargo, por aclarar un punto esencial: el fundamento, la razón de la necesaria *división* de la tribu en grupos locales que constituyen las unidades de producción directas, concretas, y de la necesaria *obligación* de estos grupos locales de garantizarse recíprocamente el acceso a los medios de producción y de subsistencia, y de hacerlo a través de la cooperación de las secciones.

Ahora bien, este fundamento es claramente visible y consiste en el nivel mismo de desarrollo de las fuerzas productivas, en la naturaleza de las constricciones que ejercen y de las alternativas que permiten. Es la naturaleza misma de las fuerzas productivas lo que impone, por una parte, la limitación de los efectivos de las unidades de producción y de consumo y, por tanto,

[34] K. Marx, *El capital*, I, México, F. C. E., p. 132, 1973.

la *división* de la tribu en *grupos locales separados*, distintos, nómadas y distantes entre sí, y, por otra, *la cooperación y la complementariedad de todos* los grupos y de todos los individuos. El método marxista consiste en partir, no de la división técnica del trabajo en el seno de los diversos procesos concretos de producción, caza, recolección, pesca, fabricación de instrumentos y artesanía, preparación y cocción de los alimentos, etcétera, sino de los «medios de trabajo», es decir, de las fuerzas productivas de la sociedad, de las constricciones que imponen y de las posibilidades que ofrecen a cada sociedad para extraer de la naturaleza sus condiciones materiales de existencia.

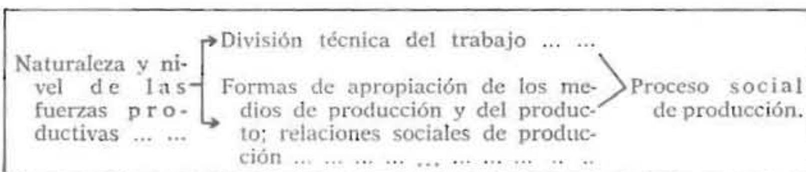
«Lo que distingue a las épocas económicas unas de otras no es lo que se hace, sino el cómo se hace, con qué instrumentos de trabajo se hace. Los instrumentos de trabajo no son solamente el barómetro indicador del desarrollo de la fuerza de trabajo del hombre, sino también el exponente de las condiciones sociales en que se trabaja» [35].

Así pues, estas relaciones sociales son *a la vez* las relaciones de los individuos y de los grupos entre sí en la división técnica del trabajo y su relación con los medios de producción y con el producto de su trabajo. A partir del momento en que se busca en la división del trabajo, en el seno de los diversos procesos concretos de trabajo, el origen de las formas de acceso a los medios de producción y se pretende deducir estas últimas de aquélla, se sustituye el marxismo por un economicismo vulgar y se aboca a las desventuras de Emmanuel Terray cuando, valiéndose del conocimiento del «verdadero» Marx tomado de Althusser y Balibar, «relee» a Meillassoux y descubre entre los guro de la Costa de Marfil tantos modos de producción como formas del proceso del trabajo: un modo de producción «agrícola», un modo de producción «cinegético», etc. [36]. Prosiguiendo

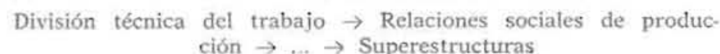
[35] *Ibidem.*

[36] Terray se vale (p. 171), para justificar su método, de una carta de Althusser en la que éste declaraba: «Como *toda* formación social, una formación social primitiva posee una estructura que resulta de la combinación de, *al menos*, dos modos de producción distintos, de los cuales uno es dominante y el otro subordinado.» Confesamos que esta afirmación nos sorprende por su carácter dogmático. Toda sociedad «primitiva» debería combinar varios modos de producción y, puesto que Althusser lo dice, es preciso que esos modos de producción existan. Se bautizará, pues, como modo de producción cinegético a las actividades de la caza y se atribuirá otro título a las de recolección. De ahí a inventar un modo de producción masculino (caza) que domina a un modo de producción femenino (recolección), no hay más que un paso, que algunos discípulos entusiastas han dado ya.

en esta dirección, ciertos antropólogos marxistas «revolucionarios» han inventado ya un «modo de producción» de los hombres, otro de las mujeres, otro de los jóvenes, etc. Basta a continuación, como lo hacen algunos «maoístas» refiriéndose a la definición de Lenin de las «clases» y olvidando las distinciones explícitas hechas por Marx y Engels entre sociedades primitivas, comunitarias o tribales y sociedades de clases, con bautizar como «clases» a todas estas categorías sociales para «generalizar la teoría de las clases» en todas las épocas y todas las formaciones sociales de la historia de la humanidad. Debemos, por tanto, representar las relaciones de orden de la manera siguiente:



y no de la siguiente:



Era preciso recordar este punto teórico, dado el contexto de las investigaciones marxistas en antropología que se han desarrollado recientemente en Francia sobre todo, pero también en Inglaterra, Estados Unidos, Suecia, etc. Para terminar, volveremos sobre el ejemplo de la organización económica de los aborígenes australianos con el fin de recordar una vez más que no hemos agotado el análisis teórico de su organización en secciones y subsecciones con la demostración de que ésta funciona como relaciones de producción y responde a las constricciones mismas de la naturaleza de las fuerzas productivas. Habría que analizar el hecho de que las secciones regulan el matrimonio y de que la reciprocidad general de todos los individuos pasa por el intercambio de las mujeres, que son a la vez productoras insustituibles —puesto que tienen a su cargo las actividades de la recolección, la preparación de los alimentos y el transporte de los víveres, la leña, los utensilios domésticos— y medios de la reproducción biológica del grupo, de la continuidad física a tra-

vés de las generaciones. Habría que analizar asimismo en detalle las funciones político-religiosas de las secciones, así como el contenido y la forma de la práctica simbólica sobre la realidad social y sobre las condiciones imaginarias de la reproducción del mundo (naturaleza y sociedad). Esta práctica reproduce en el campo político-religioso la cooperación recíproca y general que opera entre las secciones al nivel de las relaciones de producción. Del mismo modo que el fondo de las relaciones de producción es la apropiación por la comunidad tribal de los medios de producción más allá y a través de su apropiación por los grupos locales y las divisiones sociales particulares, en la práctica simbólica sobre las condiciones imaginarias de reproducción del orden del mundo todas las secciones, todos los grupos, todos los individuos no actúan sino como partes diferenciadas, aunque complementarias, de la misma realidad social colectiva, la «tribu». Aquí habría que analizar el carácter fantasmagórico de estas relaciones sociales y de esta práctica simbólica, carácter que se expresa, por ejemplo, en el hecho de que la tierra no es concebida como algo que pertenece a los hombres, sino que los hombres se representan a sí mismos como «pertenecientes» a su sección y su sección como «perteneciente» a una realidad sobrenatural que representan, entre otros, los totems y una multitud de objetos y de lugares «sagrados». Hemos tratado en otra parte, a propósito de una sociedad de cazadores-recolectores, de analizar esta inversión y esta «fetichización» en la representación de las relaciones sociales [37].

Todos estos análisis están aún por hacer, pero concluiremos profundizando más el estudio de dos problemas: el del espaciamiento de los nacimientos y su incidencia sobre las leyes de población de las sociedades de cazadores-recolectores, sobre su reproducción demográfica; y el de la existencia, en otros grupos de cazadores-recolectores, de formas de relaciones de parentesco diferentes de las secciones, pero con funciones equivalentes, y, por tanto, el problema de lo posible y de las alternativas en la historia.

Respecto del primer punto, utilizaremso los trabajos de Richard Lee sobre los bosquimanos del desierto de Kalahari, que son asimismo cazadores-recolectores que viven en un medio ári-

[37] Cf. Marx, *El capital*, I, pp. 36-37. Cf. parte tercera de este mismo libro: «Sobre el carácter fantasmagórico de las relaciones sociales». Sobre la noción de «pertenencia», en sentido estricto, a la «comunidad superior» o a la «unidad suprema», véase Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, pp. 140 y ss.

do[38]. Entre los bosquimanos, las mujeres practican la recolección de las plantas silvestres y proporcionan las dos terceras partes de la alimentación consumida anualmente por su «campamento». Este comprende normalmente de 10 a 50 individuos que residen a menos de una milla de un punto de agua. Richard Lee ha calculado que una mujer adulta recorre 2.400 km. como media por año en actividades económicas y visitas a otras bandas y efectúa la mitad de esta distancia llevando pesadas cargas de agua, alimentos, leña y, por supuesto, niños. Estos son destetados hacia los cuatro años. Los dos primeros años el niño es llevado constantemente por su madre (2.400 km.). Luego, a medida que el niño crece, esta cifra se reduce a 1.800 km. aproximadamente el tercer año y 1.200 el cuarto. Esto hace en cuatro años una distancia total de 7.800 km., en el curso de la cual el peso del niño se añade al de las otras cargas transportadas. Dado que la movilidad es una de las constricciones necesarias de su actividad económica de recolección y de transporte de cargas, el trabajo invertido por una mujer en el transporte de los pequeños debe mantenerse dentro de límites compatibles con el cumplimiento regular y eficaz de sus actividades económicas. Este trabajo depende, ante todo, del espaciamiento de los nacimientos. Se ha calculado que, para un espaciamiento de los nacimientos de cinco años, en diez años una mujer habría tenido dos niños y el peso a transportar como media se habría reducido a 7,8 kg. En el caso de un espaciamiento de dos años (y sin tener en cuenta la alta tasa de mortalidad infantil que se produce entre seis y dieciocho meses después del nacimiento) el peso a transportar sería de 17 kg., y durante cuatro de esos diez años, de 21,2 kg. como media. Teóricamente, un espaciamiento de los nacimientos al menos de tres años parece, pues, una constricción demográfica impuesta por el modo de producción de los bosquimanos, lo que es verificado por las estadísticas. Los bosquimanos tienen conciencia de tales constricciones demográficas, ya que declaran «que una mujer que da a luz a un niño tras otro —como un animal— tiene dolor permanente en la espalda». Por otra parte, matan a uno de los gemelos en el nacimiento, practican el infanticidio de los niños que nacen deficientes y se abstienen de relaciones sexuales al menos durante

[38] R. Lee, «What Hunters do for a living, or how to make out on scarce ressources», en *Man the Hunter*, pp. 30-38, 1968. «Kung Bushman Subsistence: An input-output analysis», en *Ecological Essays*, D. Davas, Ed., Ottawa, pp. 73-94, 1969. «Population growth and beginnings of sedentary life among the! Kung Bushmen», en *Population growth*, Ed. B. Spooner, MIT. Press, pp. 329-342, 1972.

un año después de cada nacimiento. Sin embargo, esta «política demográfica» consciente *no basta* para explicar que el espaciamiento de los nacimientos sea, estadísticamente, al menos de tres años, ya que después de un año de abstinencia las mujeres reanudan su actividad sexual. Parece que entonces intervienen factores biológicos, *no intencionales*, y, sobre todo, el hecho de que el amamantamiento prolongado de los niños suprime la ovulación de las mujeres. Ahora bien, como sugiere Nancy Howell[39], el amamantamiento prolongado de los niños se impone entre los cazadores-recolectores por el hecho de la ausencia de alimentos fácilmente digeribles para el niño, los cuales no se encuentran entre los productos alimenticios silvestres que consumen los bosquimanos y que, por el contrario, producen los agricultores y los ganaderos (papillas, leche, etc.). La leche de la madre es, pues, no sólo indispensable, sino el *único* alimento disponible sobre la base del nivel de desarrollo de las fuerzas productivas. El mismo análisis ha sido hecho por Meggitt sobre los aborígenes australianos, y Yengoyan lo ha proseguido, mostrando que el espaciamiento de los nacimientos era asimismo en ellos de tres años y más, e indicando «la base económica» del mismo: «el período prolongado de alimentación al pecho no sólo forzaba a las poblaciones a limitar su número, sino que también disminuía la utilidad completa de una mujer en tanto que socio económico».

Richard Lee sugiere que el mero hecho de la instauración de un modo de vida sedentario, al disminuir la movilidad de las mujeres, puede eliminar los efectos biológicos negativos que el modo de vida nómada ejerce sobre la tasa de fertilidad de las mujeres y entrañar una tendencia a la expansión creciente de la población *antes incluso* de cualquier expansión de los recursos alimenticios. Pues bien, esto ha sido verificado experimentalmente entre los aborígenes australianos por los excelentes trabajos de E. Lancaster Jones, sobre los que se ha apoyado Yengoyan. La sedentarización en reservas y el cambio de régimen alimenticio por la aportación de raciones alimenticias distribuidas por los europeos han ido acompañados de una explosión de la tasa de natalidad que, junto con los efectos del control médico, ha producido una tasa de crecimiento de la población muy superior a la que se ha podido reconstruir para el período precolonial. Otro aspecto interesante de estos trabajos es que sugieren que quizás se produjo un crecimiento demográfico ex-

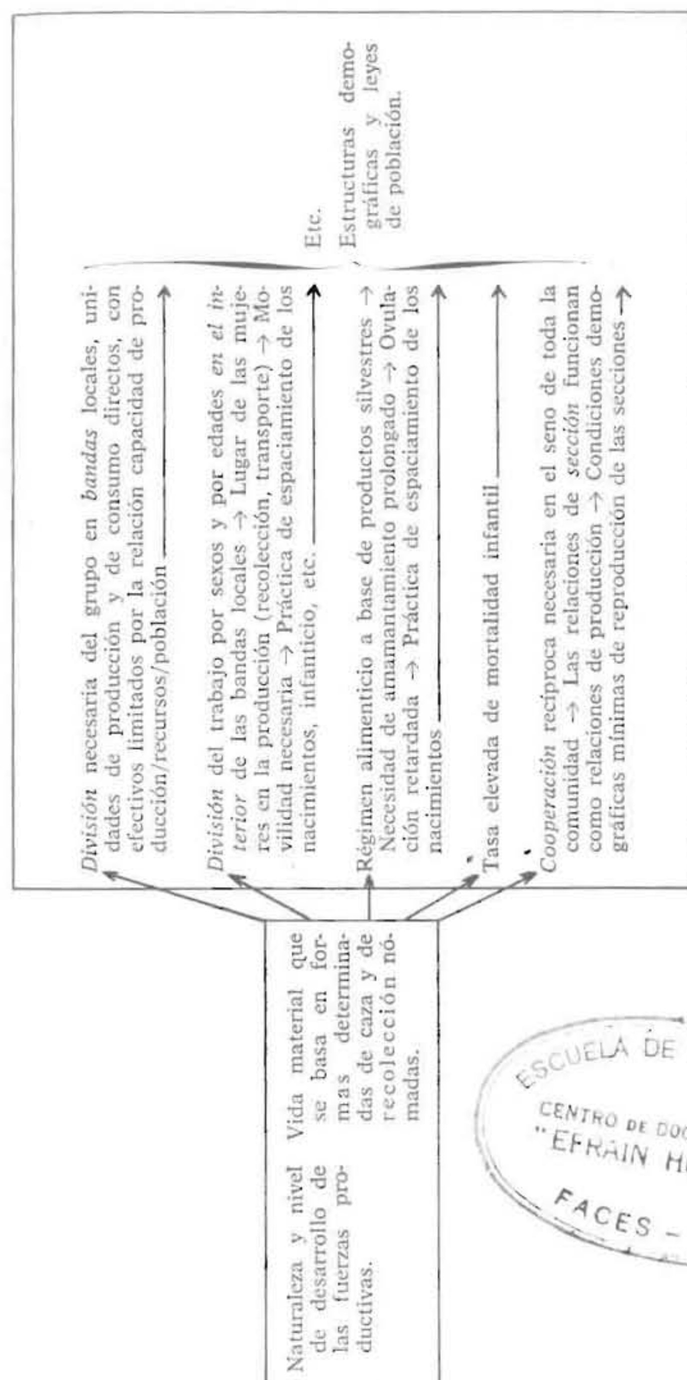
[39] Nancy Howell, *Kung Bushman demographic studies: a preliminary report!*, Princeton Office of Population Research.

cepcional entre los recolectores neolíticos del Próximo Oriente que explotaban densas plantaciones de gramíneas salvajes, antepasadas de nuestros cereales, o entre las poblaciones establecidas en los bordes de los ríos o en el litoral de los mares con pescado abundante en América o en el Sureste asiático. Esta expansión demográfica tal vez obligó a los recolectores a reproducir aquello que se contentaban con recolectar y, por tanto, a domesticar las plantas silvestres [40]. Sea como fuere, constatamos una vez más que el crecimiento de la población está relacionado con la sedentarización, es decir, con un nuevo modo de subsistencia y existencia, y que, de todas formas, esta expansión demográfica, aun en el caso de que haya podido comenzar sin transformación o expansión de los recursos económicos espontáneos de la naturaleza, no podía prolongarse ni amplificarse sin esta transformación, sin una modificación de las condiciones materiales y sociales de la producción.

Poco a poco se completa, pues, el estudio de la jerarquía de los niveles y de las causas que intervienen para «producir» las estructuras demográficas, la «población» específica de las sociedades australianas de cazadores-recolectores. Este estudio queda pendiente de continuación, pero resumiremos algunos de sus momentos en el esquema de la página siguiente.

Este tipo de investigación debería permitir sacar a la luz, poco a poco, diversas formas de racionalidades sociales e históricas que corresponden a diferentes modos de producción y de organización social que se han sucedido en el curso de la historia. De este modo, serán mejor conocidas las distintas modalidades de «causalidad estructural» de las relaciones sociales, es decir, los efectos de las constricciones internas de funcionamiento de estas relaciones sobre la disposición interna y la reproducción de otras relaciones sociales en otros «niveles». Ahora bien, lo que creemos haber mostrado a partir del ejemplo de los australianos es que, a pesar de la inmensa diferencia de los modos de producción, de la forma y del lugar de las relaciones de producción, en el seno de su sociedad, como en el fondo de la sociedad burguesa, opera la misma ley de jerarquía funcional de las estructuras sociales, la más importante de las cuales es, en último análisis y en ambos casos, la que funciona como infraestructura. Esta era la hipótesis general fundamental de Marx; que no se ve invalidada, sino al contrario, por una de las sociedades más «primitivas». Estas han desaparecido para

[40] Carl Sauer, «Agricultural Origins and Dispersals», *The American Geographical Society*, Nueva York, 1952.



siempre o sufren rápidamente transformaciones radicales, llevándose consigo la mayoría de los elementos que hubieran permitido un día a la humanidad conocer las formas y los rostros múltiples de su Historia.

Es, pues, urgente multiplicar estas investigaciones, pero no podemos ocultar las inmensas dificultades teóricas que se alzan en el camino que apenas comienza a trazarse. No mencionaremos más que una: el problema de lo posible, de su realidad de hecho y de su análisis científico. De este modo, para tomar por última vez el caso de los australianos, Yengoyan ha comparado su sistema de secciones al sistema de parentesco de los bosquimanos africanos y ha demostrado que ambos sistemas, aunque estructuralmente diferentes, son funcionalmente equivalentes y constituyen relaciones sociales que aseguran en el plano económico y político la misma flexibilidad, la misma cooperación recíproca y general, y garantizan la reproducción simple de sociedades sometidas a condiciones naturales difíciles. Los bosquimanos aplican los términos de parentesco que designan los *siblings* y las generaciones a todo individuo que lleve el mismo nombre que ellos, que sus consanguíneos y sus aliados, sin que pertenezca, no obstante, a estas categorías de parientes, y se comportan con estos «parientes por el nombre» del mismo modo que con sus consanguíneos y sus aliados y esperan de ellos la misma reciprocidad. Lo mismo esperan los australianos de quienes pertenecen a la misma sección que ellos, como han establecido tanto los trabajos de Radcliffe-Brown como los de Fry, Elkin y Strehlow[41].

Mientras no podamos determinar el número ni el campo de las posibilidades compatibles con un mismo sistema de condiciones y de constricciones, ni reconstruir por medio del pensamiento el conjunto limitado de las transformaciones que pueden llegar a sufrir determinadas estructuras o combinaciones de las mismas, la historia, tanto la de ayer como la de mañana, se alzará ante nosotros como una inmensa masa de hechos que

[41] H. K. Fry, «Kinship and Descent among the Australian Aborigines», *Transactions of the Royal Society of South Australia*, 58, pp. 14-21, 1934. T. G. H. Strehlow, «Culture, Social, Structure and Environment in Aboriginal Central Australia», en *Aboriginal Man in Australia*, 1965, Berndt Ed. Angus and Robertson, Sydney. Sobre los bosquimanos kunz, son de reconocida solvencia los trabajos de L. Marshall: «The Kin Terminology of the Kung Bushmen!», *Africa*, 27, pp. 1-25, 1957. «Marriage Among Kung Bushmen!», *Africa*, 29, pp. 335-365, 1959. Kung Bushmen Bands!», *Africa*, 30, pp. 325-355, 1960.

pesan con toda la carga de sus enigmas y de sus consecuencias. Sólo a condición de lograrlo será posible una ciencia de la historia que sea asimismo una ciencia de las poblaciones humanas y que haya abolido las separaciones fetichistas y las divisiones arbitrarias de las ciencias humanas, una ciencia que no sirva solamente para interpretar la historia, sino para hacerla.

VIII. LEWIS HENRY MORGAN (1818-1881) *

Considerado el «fundador» de la ciencia antropológica, admirado por G. Balandier, J. W. Powell, L. Fison, A. W. Howitt, pioneros a títulos diversos de la etnografía americana y australiana, alabado por Marx y Engels por haber redescubierto los principios fundamentales del materialismo histórico, rechazado con violencia por F. Boas, B. Malinowski, W. Koppers y R. Lowie por haber desviado la etnología hacia el callejón sin salida del evolucionismo del siglo XIX; destinatario, no obstante, en 1947, del homenaje de Lévi-Strauss, que le dedicó *Las estructuras elementales del parentesco*, luego, en 1967, del de Mayer Fortes, que se propuso, en *Kinship and the Social Order*, hacer un balance de su posteridad, Morgan domina, aún en nuestros días, la historia de la antropología con toda la riqueza y la ambigüedad de su obra.

El fundador de la ciencia antropológica

Lewis H. Morgan nació en una granja cerca de la ciudad de Aurora, en el Estado de Nueva York. Estudió derecho y en 1844 se instaló como abogado en Rochester. En 1855 llegó a ser consejero jurídico de una compañía de ferrocarriles que construía una vía entre Michigan y la región de las minas de hierro del lago Superior. Además de sus trabajos profesionales y científicos, se preocupó mucho de política, adhiriéndose sucesivamente al partido whig y al republicano, del que fue diputado y luego senador. Llegó a ser miembro, en 1875, de la National Academy of Sciences, y presidente, en 1879, de la American Association for the Advancement of Science, en cuyo seno había creado, en 1875, una sección de antropología. Murió en Rochester (Estado de Nueva York), en la fe presbiteriana.

Su vocación por la antropología nació de su afiliación, después de terminar sus estudios secundarios, a un club literario, The Gordian Knot, organizado según el modelo de la confedera-

* *Encyclopaedia Universalis*, 1971.

ción iroquesa. Se hizo amigo de Ely S. Parker, un indio seneca que llegaría a ser comisario de los Estados Unidos para los asuntos relacionados con los indios y general durante la guerra civil. Poco después, la sociedad The Gordian Knot decidió organizar una investigación sobre la «Liga de los Iroqueses». Morgan y Parker fueron sus principales animadores. Al final de este estudio, la sociedad adoptó el nombre de Gran Orden de los Iroqueses. Enviado a Washington para impedir la ratificación de un tratado fraudulento que habría despojado a los indios seneca de sus títulos en beneficio de una compañía, Morgan fue adoptado algún tiempo después, a petición suya, por el clan del Halcón de los indios seneca, bajo el nombre de Tayadawahguh, «El que se mantiene en medio», el que podía servir de vínculo entre los indios y los blancos.

En 1846 leyó, ante la New York Historical Society, un ensayo sobre *The Constitutional Government of the Six Nations of Indians*, que se imprimió más tarde. De 1849 a 1852, la Universidad del Estado de Nueva York encargó a Morgan ampliar su departamento de colecciones indias. Morgan reunió una colección excepcional, que presentó en tres informes de gran valor, consagrados a la cultura material iroquesa. En 1851 hizo publicar el informe científico jamás escrito sobre la organización de una tribu india, la *League of the Ho-de'-no-sau-nee, o Iroqueses*.

Su interés se había orientado cada vez más hacia el estudio del sistema de parentesco iroqués, y, en 1857, escribió un texto dedicado a las *Laws of Descent of the Iroquois*. Al año siguiente, en el curso de un viaje a Michigan relacionado con sus actividades profesionales, conoció a varios indios ojibwa, los cuales le enseñaron que su sistema de parentesco estaba muy próximo al de los iroqueses, a pesar de su distinta lengua. Estimulado por este hecho, quiso descubrir lo que significaba «esta notable manera de designar a los parientes» que se encontraba en tribus tan diferentes.

De 1859 a 1862 visitó a los indios de Kansas, de Nebraska, de Missouri e incluso de la bahía de Hudson, observando la terminología de parentesco de cerca de setenta tribus. Al mismo tiempo, preocupado por probar los orígenes asiáticos de los indios de América, preparó un cuestionario, el primero que se aplicó al estudio de los sistemas de parentesco, y, ayudado por el Departamento de Estado americano, lo hizo publicar y difundir en 1860 por el mundo entero a través de la Smithsonian Institution. Le llegaron respuestas de la India, de Oceanía, de África, y, en 1871, publicó el resultado de un prodigioso esfuerzo de investigaciones y comparaciones de los hechos de paren-

tesco a través del mundo, bajo el título de *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Con este libro nacían al mismo tiempo el análisis científico del parentesco y la antropología social. Convencido de la validez de su método comparativo, Morgan se propuso entonces la tarea de comparar las instituciones sociales de la antigüedad occidental clásica con las de los pueblos primitivos contemporáneos, buscando en éstas la clave de la inteligibilidad de aquéllas. En 1877 publicó su *magnum opus*, *Ancient Society, or Research in the Line of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization* (*La sociedad primitiva*), donde mostraba la marcha necesaria de la humanidad a través de los estadios sucesivos del salvajismo, la barbarie y la civilización. El análisis de las instituciones sociales de los indios de América, en la medida en que correspondían al estadio de la barbarie, ofrecía a la ciencia el medio de comprender la marcha de la historia antigua antes de que se desarrollaran las ciudades y los Estados de Atenas y de Roma; antes, pues, de que naciera la civilización.

Durante el resto de su vida, Morgan prosiguió sus investigaciones sobre las artes y la arquitectura de los indios de América, que trató de explicar por la naturaleza profunda de su organización social. En 1881 publicó *Houses and House-Life of the American Aborigines*, polemizando con acritud contra los que, como G. Bancroft, pretendían, siguiendo a los primeros comentadores españoles de las civilizaciones precolombinas, que los aztecas y los incas vivían, en el momento de la conquista española, en una sociedad estatal dominada por un rey más o menos análogo a los señores «feudales» de la Europa medieval.

Entre tanto había reunido en una obra sus observaciones de naturalista sobre las costumbres del castor americano y publicado *The American Beaver and His Works* (1868), que sigue siendo clásica.

Vislumbraba para los Estados Unidos y para la humanidad entera un porvenir mejor que debía aportar la restauración, bajo una forma superior, de los antiguos principios democráticos de igualdad y de libertad de los que disfrutaban los miembros de las sociedades primitivas.

Las tesis fundamentales de la obra

La grandeza de la obra de Morgan no reside solamente en el hecho de que constituyera el acta de nacimiento de la antropología social. Más allá de esta importancia histórica, sigue siendo actual por su importancia teórica, y ello a pesar de las debilidades y de los errores que un siglo de investigaciones etnológicas ha puesto de manifiesto con una claridad a menudo muy viva.

De manera general, Morgan ha demostrado que las relaciones de parentesco dominan la historia primitiva de la humanidad y que estas relaciones tienen una lógica y una historia. Distinguió, entre todos los sistemas de parentesco, dos tipos de nomenclatura de las relaciones de consanguinidad: por una parte, el tipo descriptivo, propio de los sistemas de parentesco indoeuropeos, semitas y uralianos; por otra, el tipo clasificatorio que se encuentra en Asia, Africa y América. «En un sistema clasificatorio, los parientes consanguíneos (...) están clasificados en categorías distintas, sin tener en cuenta su mayor o menor proximidad en relación a Ego, y el mismo término de relación es aplicado a todas las personas que pertenecen a una misma categoría. Así, mis propios hermanos y los hijos de los hermanos de mi padre son todos igualmente mis hermanos, mis propias hermanas y las hijas de las hermanas de mi madre son todas igualmente mis hermanas. (...) En un sistema descriptivo, los consanguíneos son descritos por medio de términos primarios de relación (padre, madre, hijo) o por medio de una combinación de estos términos que hace específica de este modo la relación de cada persona (hijo del hermano de mi padre, hijo de mi hermano, etc.)» [1]. En otros términos, en un sistema descriptivo, los parientes en línea directa (padre, madre, etcétera) son claramente distinguidos de los parientes en líneas colaterales (hermano de mi padre, hermana de mi abuela, etc.). En un sistema clasificatorio, determinados colaterales o todos ellos son clasificados en las mismas categorías que los parientes en línea directa. En la introducción a *Systems of Consanguinity and Affinity*, Morgan puso de manifiesto algunas de las propiedades estructurales de estos dos tipos, en lo que se refiere, por ejemplo, a la diferencia de situación de los colaterales con respecto a Ego. Subrayó la importancia de las reglas de matrimonio en los diversos sistemas de parentesco y demostró que el matrimonio es un intercambio de mujeres entre grupos sociales antes incluso que una relación entre individuos de sexo opuesto. Contra J. F. McLennan, demostró que la exogamia no se oponía en absoluto a la endogamia, ya que la exogamia de los clanes es a menudo el complemento de una endogamia al

[1] *Ancient Society*.

nivel de la tribu. Distinguió dos formas de filiación y dos tipos de clanes, patrilineales y matrilineales, y afirmó que el clan fue la forma dominante de organización social en todos los pueblos que habían superado el estado del salvajismo y sirvió de punto de partida a la evolución hacia la civilización. Al describir con detalle, a través de la Liga de los Iroqueses, el funcionamiento de un confederación de tribus divididas en clanes, abrió el camino a las grandes monografías etnológicas y al análisis teórico de las organizaciones sociales primitivas.

Yendo más allá, Morgan trató de establecer relaciones de correspondencia funcional entre formas de producción, formas de parentesco y formas de conciencia social. De este modo, supuso que la decadencia de los sistemas clasificatorios y el predominio de los sistemas descriptivos en la historia occidental debían estar vinculados al desarrollo de la propiedad privada y del Estado. El desarrollo de la propiedad privada, en efecto, habría transformado los problemas de la herencia de los bienes y hecho imperiosa la distinción entre las líneas directas y las líneas colaterales de consanguíneos. El desarrollo del Estado, por su parte, al sustituir la protección de los parientes por la de la ley, habría debilitado la solidaridad interna de los amplios grupos de parentesco.

Por último, Morgan adoptó una perspectiva sociológica con respecto a toda la historia y caracterizó la evolución de la humanidad por la aparición y la sucesión necesarias de sociedades sin clases y sociedades de clases dominadas por el Estado y basadas en formas diversas de acumulación de la propiedad y de las riquezas. Al final de dos largas épocas que denominó, según los vocablos entonces en uso, salvajismo y barbarie, la civilización nació de la abolición de las antiguas formas comunitarias de organización clánica y tribal y de la aparición de las clases sociales y del Estado. La civilización no aparecía ya como el término último y soberano de la evolución humana, sino como una época transitoria que llevaría, por las leyes del progreso, al «renacimiento, bajo una forma superior, de la libertad, la igualdad y la fraternidad de las antiguas *gentes*». En esta perspectiva grandiosa, la prehistoria y la historia se soldaban y las ruinas de las antiguas civilizaciones se animaban con formas sociales desaparecidas cuya imagen o huella se habría conservado en las civilizaciones primitivas contemporáneas. Arqueología, antropología, historia antigua eran llamadas a contribuir a una misma tarea: la explicación científica de la historia de la humanidad.

Morgan buscaba esta explicación, en último análisis, en la

acción determinante de las relaciones económicas, en la evolución «de las artes de la subsistencia». «Por la influencia considerable que han ejercido sobre el estado social de la humanidad, la sucesión de las artes de la subsistencia, cuyas apariciones respectivas están separadas por largos intervalos de tiempo, proporciona probablemente la base más satisfactoria para la división (de la historia) en períodos étnicos. (...) Es verosímil que las grandes épocas del progreso humano hayan coincidido más o menos directamente con los períodos en los que las fuentes de subsistencia se hacían más numerosas y más abundantes»[2].

Comprendemos ahora por qué Marx, cuando leyó *Ancient Society* en 1880, vio allí la confirmación del materialismo histórico y se propuso comentar este hecho en una obra sobre Morgan que la muerte le impidió escribir, pero cuyas notas manuscritas fueron utilizadas por Engels cuando redactó, en 1864, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (*El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*).

Los límites del evolucionismo

Por muchos aspectos, sin embargo, la obra de Morgan debía ser criticada. El amplio cuadro de la historia de la humanidad esbozado en *Ancient Society* se basaba en una información científica hoy superada. La arqueología de la Grecia y la Roma arcaicas no existía en la época en que escribía Morgan, y el descubrimiento de las civilizaciones minoicas, micénicas y etruscas impide adoptar de nuevo sus tesis sobre la aparición del Estado en Atenas o en Roma a través del proceso de descomposición de las organizaciones clánicas, de la democracia militar, etc. La teoría según la cual la economía pastoril nómada precedió necesariamente a la agricultura ha sido refutada por la arqueología y por el análisis de la ecología y de la genética de las diferentes especies domesticadas. Otras limitaciones de la obra proceden de las selecciones arbitrarias del autor. Contrariamente a su contemporáneo E. B. Taylor, Morgan excluyó en los *Systems* del campo de la antropología el estudio de las religiones primitivas, viendo en él solamente un conjunto de costumbres «grotescas y, hasta cierto punto, ininteligibles». La historia humana se encontraba, pues, en *Ancient Society*, privada de una de sus dimensiones esenciales.

Más profundamente todavía, al nivel de sus principios, la

[2] *Ancient Society.*

obra sufría limitaciones fundamentales. En primer lugar, está basada en varias series de principios opuestos y se encuentra de este modo desde un comienzo impregnada de una ambigüedad de la que da testimonio la diversidad de las corrientes que apelan a Morgan y que se oponen entre sí. Cuando Morgan declara: «De modo general, toda la sustancia de la historia humana está contenida en el desarrollo de las ideas elaboradas por el pueblo y expresadas en sus instituciones, sus usos, sus invenciones y sus descubrimientos» y añade que estas «ideas originales» son «absolutamente independientes de todo conocimiento y de toda experiencia previa», este idealismo es difícilmente conciliable con el principio materialista del papel determinante de las relaciones económicas que ha mantenido en otra parte.

En segundo lugar, la obra entera adolece de las limitaciones de un evolucionismo que se vincula a una concepción del desarrollo por estadios sucesivos a partir de un germen inicial que evoluciona en un sentido único. Para ilustrar estas limitaciones, basta con indicar la forma en que Morgan ordenó en una secuencia lógica y cronológica los diversos sistemas de parentesco que había analizado.

Habiendo creído constatar que, entre los iroqueses, el sistema de parentesco estaba en contradicción con sus relaciones familiares reales, supuso que para este tipo de parentesco había *debido* existir un *estado* y una *época* a los cuales les habría correspondido *directamente* una forma de matrimonio. Creyó descubrir a continuación en la familia hawaiana la forma de familia que se adaptaba a la terminología de parentesco de los iroqueses, pero, como el sistema de parentesco no correspondía a la forma de familia hawaiana, tuvo que remontarse progresivamente hasta una forma original de familia que no existía en ninguna parte, pero que *había tenido que existir*, es decir, hasta el estado de «promiscuidad sexual» entre los miembros de la horda primitiva. En ese estado, los padres y los hijos, los hermanos y las hermanas eran marido y mujer y no existía el incesto. Poco a poco se instauraron prohibiciones sexuales y conyugales, primero entre padres e hijos, a continuación entre hermanos y hermanas uterinos (es decir, hermanas y hermanos nacidos de una misma madre), entre hermanos y hermanas colaterales (o sea, hijos e hijas de los hermanos y las hermanas del padre y de la madre). A medida que se multiplicaban las prohibiciones coyungales entre consanguíneos, aparecían nuevas formas de familia y nuevas nomenclaturas de parentesco. Al final de esta regresión lógica hacia un estado originario ficticio, pero

que había debido existir, Morgan pudo ordenar todos los sistemas de parentesco en una sucesión lógica y cronológica de estadios de evolución, disponiéndolos en orden inverso al número de prohibiciones conyugales asociadas con ellos. A lo largo de esta cadena de evolución, ordenó igualmente diversas formas de familia: consanguínea (forma hipotética de familia basada en el matrimonio de los hermanos y las hermanas en línea directa o colateral), luego, punalúa (basada, bien en el matrimonio de varias hermanas en línea directa o colateral con un grupo de hombres que no están necesariamente emparentados entre sí, bien en el matrimonio de un grupo de hermanos con mujeres que no están necesariamente emparentadas entre sí), después, emparejada (basada en el matrimonio de un par de individuos que forman una pareja sin constituir necesariamente una familia individualizada); con esta última forma de familia aparecen los clanes, primero matrilineales, a continuación patrilineales, y los propios clanes dan nacimiento a la organización tribal y después a las confederaciones de tribus. Más tarde la familia patriarcal y luego la familia conyugal moderna habían de acompañar el nacimiento de las sociedades de clases y del Estado.

En definitiva, esta evolución, que había abolido la animalidad propia de la promiscuidad sexual primitiva y, al instaurar la prohibición del incesto y la regla de la exogamia, inaugurado la sociedad humana, no encontró en Morgan otra explicación que el argumento biológico de la selección natural, tesis que la genética moderna no ha podido nunca justificar y que, en el seno mismo de la obra de Morgan, tampoco podía conciliarse con la tesis idealista del desarrollo de «ideas originales» independientes de la experiencia y con la otra, materialista, del papel determinante, en último análisis, de las relaciones económicas.

Comprendemos, a partir de aquí, por qué la secuencia evolutiva de Morgan se ha derrumbado, poco a poco, con los progresos mismos de la ciencia que él contribuyó a fundar. La correlación binaria entre matrimonio y terminología de parentesco que él suponía no ha podido ser verificada, y, desde nuestro punto de vista, no puede serlo, porque las relaciones de parentesco en las sociedades primitivas no traducen solamente las reglas de matrimonio, sino que funcionan asimismo como relaciones de producción, como relaciones políticas, como esquemas ideológicos, y esta plurifuncionalidad es el fundamento de su papel dominante, lo cual fue Morgan, por otra parte, uno de los primeros en reconocer. Además, como ha demostrado Lévi-

Strauss, no puede haber parentesco puramente consanguíneo, pues toda forma de matrimonio implica la prohibición del incesto, es decir, que se renuncie a determinadas mujeres —madres, hermanas, hijas— para cambiarlas por esposas. El matrimonio, como lo vio Morgan, es ante todo una relación de intercambio de mujeres entre grupos, pero la explicación del incesto y de la exogamia no tiene su fundamento último en los imperativos de la biología como él suponía, sino en los de la vida social.

Se comprende por qué funcionalistas, estructuralistas y marxistas, aun rechazando el evolucionismo de Morgan, se valieron de él a títulos distintos y a menudo opuestos. En nuestra época, en la que la tarea imperiosa es, como trató de hacerlo Marx, pensar la historia en términos de estructuras y dar cuenta de las estructuras a la vez en su lógica, su génesis y su historia, la obra de Morgan sigue siendo una fuente fecunda de enseñanzas, tanto en sus aciertos como en sus fracasos.

BIBLIOGRAFIA

MORGAN, L. H., *League of the Ho-dé-no-sau-nee, or Iroquois*, Rochester, 1851, reed. New Haven, 1954; *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Washington, 1871, reed. Oosterhout, 1970; *Ancient Society*, Londres, 1877, reed., introd. y notas de E. Leacock, New York, 1963, trad. franc., H. Jaouiche, present. e introd. R. Makarius: *La Société archaïque*, París, 1971 (hay trad. castell.: *La sociedad primitiva*, Ed. Ayuso, 1973); *Houses and House-Life of the American Aborigines*, vol. IV de *Contributions to North American Ethnology*, Washington, 1881, reed., introd. P. Bohannan, Londres, 1965.

RESECK, C., *Lewis Henry Morgan, American Scholar*, Chicago, 1960.

STERN, B. J., *Lewis Henry Morgan, Social Evolutionist*, Chicago, 1931.

TERRAY, E., «Morgan et l'anthropologie contemporaine», en *Le Marxisme devant les Sociétés Primitives*, París, 1969 (hay trad. cast.: «El marxismo ante las sociedades "primitivas"», Buenos Aires, Losada, 1971).

WHITE, L., introducción a la edición de L. H. Morgan, *Ancient Society*, Cambridge (Mass.), 1965.

SEGUNDA PARTE

SOBRE LAS MONEDAS Y SUS FETICHES



IX. LA «MONEDA DE SAL» Y LA CIRCULACION DE MERCANCIAS EN LOS BARUYA DE NUEVA GUINEA *

1. OBJETOS PRECIOSOS Y MONEDA EN LAS SOCIEDADES PRIMITIVAS: ALGUNAS OBSERVACIONES TEÓRICAS PREVIAS

A comienzos de siglo, Boas [1] y Malinowski [2], al descubrir y analizar el potlatch de los indios kwakiutl y la *kula* de los melanesios de las islas Trobriand, borraron en parte la imagen tradicional del hombre primitivo aplastado por la naturaleza y preocupado sólo por subsistir. Al contrario, se le descubría interesado, más allá de sus actividades de subsistencia, en acumular objetos preciosos, adornos de plumas, de perlas, dientes de cerdo, de delfín, placas de cobre, y transformarlos, mediante una hábil estrategia de dones y prestaciones diversas, en un «fondo de poder» (Malinowski), en medios para acceder a las funciones y a los estatutos más valorados de su sociedad. En el centro de la compleja red de las relaciones de parentesco, de producción y de poder de las sociedades primitivas, el don se revelaba como la forma dominante del cambio y de la competición entre los individuos o los grupos, por lo que necesariamente había que elaborar su teoría.

Mauss [3] fue el primero (1924) que se dedicó al tema, seguido

* Los materiales de este estudio fueron reunidos en el curso de una misión en Nueva Guinea (1967-1969) subvencionada por el Centre National de la Recherche Scientifique. El autor agradece igualmente a la Wenner Gren Foundation la ayuda que le concedió personalmente. Una versión más descriptiva de este estudio fue publicada en *L'Homme*, volumen IX, núm. 2, pp. 5-37, 1969.

[1] Boas: «The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indian», *Report of the U. S. National Museum for 1895*, Washington, 1897, pp. 341-359.

[2] Malinowski —1921—: «The Primitive Economics of the Trobriand Islanders», *Economic Journal*, 31, pp. 1-15; «Kula», en *Man*, art. 51, 1920-1921.

[3] Mauss: «Essai sur le Don, forme archaïque de l'échange», *Année Sociologique*, 1923-1924.

de Firth[4], Einzing[5], Polanyi[6], Dalton[7], Sahlins[8], etc. Inmediatamente surgió en esta tarea una dificultad de orden ideológico, que aún no ha sido totalmente superada. A primera vista, en efecto, los materiales etnográficos parecían sugerir por sí mismos que hubiera que tomar para su comprensión las nociones usuales de la economía política, y ver en las formas primitivas de competición y de cambio formas «arcaicas» de la competencia mercantil, en el don una especie de «préstamo a interés compuesto» y en los objetos preciosos especies de monedas. Los hechos primitivos —aprehendidos a través de las categorías de la economía de mercado— parecían diferir no en naturaleza, sino tan sólo en grado de los de las economías modernas capitalistas[9]. Pero, al observarlos más detenidamente, los hechos primitivos no encajaban, o encajaban mal, en las categorías ya elaboradas. Hubo necesariamente que admitir que los indígenas de las islas Trobriand, lejos de confundir *kula* y cambio mercantil, los distinguían claramente, puesto que tenían un término distinto para designar el trueque en el cual se «comercia» (Gimwali).

Hubo que admitir que el potlatch difería de un préstamo en que, en aquél, el acreedor era quien forzaba a su rival a aceptar el don, mientras que en el préstamo es el deudor quien busca el empréstito[10]. Pero, sobre todo, y más profundamente, no fue posible ignorar que los objetos preciosos, las «monedas» primitivas, se cambiaban muy rara vez, y la mayoría de las veces nunca por tierra o por trabajo[11]; que su acumulación y su circulación entre los individuos y entre los grupos no implicaban un desarrollo general de las fuerzas productivas, como en el

[4] Firth: Art. «Currency, primitive», y «Trade, primitive», *Enciclopaedia Britannica*, pp. 345-346, 881.

[5] Einzing: *Primitive Money*, Eire, Spottiswoode, 1948.

[6] Polanyi: «The Semantics of Money-Uses», en *Primitive, Archaic and Modern Economies*, 1968.

[7] Dalton: «Primitive Money», *American Anthropologist*, vol. 67, 1965, páginas 44-65.

[8] Sahlins: «On the sociology of primitive exchage», en *The Relevance of Models for Social Anthropology*, A. S. A. Monographs Praeger, Nueva York, 1965.

[9] Herskovits: *Economic Anthropology*, A. Knopf, Nueva York, 1952, páginas 487-488.

[10] Goldmann: «The Kwakiutl of Vancouver Island», en *Cooperation and competition among primitive peoples*, 1937.

[11] Moore: «Labor attitudes toward industrialization in Underdevelopped Countries», *American Economic Review*, núm. 45, 1955, pp. 156-165.

caso de la acumulación de capital en las sociedades mercantiles capitalistas[12].

Objetos para exhibir, para dar o para redistribuir con el fin de crear una relación social (matrimonio, ingreso en una sociedad secreta, alianza política entre tribus), para borrar una ruptura en las relaciones sociales (ofrendas a los antepasados, compensación por homicidios u ofensas), para crear o simbolizar una posición social superior (potlatch, objetos de lujo acumulados y redistribuidos por los hombres importantes, los jefes o los reyes), los objetos preciosos de las sociedades primitivas no se constituían, por tanto, en capital y raras veces funcionaban en el interior de esas sociedades como moneda, es decir, como un medio de intercambio comercial[13]. Funcionaban como medios de *intercambio social*, de valor simbólico múltiple y complejo, pero de uso y circulación circunscritos a los límites determinados por la misma estructura de las relaciones sociales de producción y de poder.

Sin embargo, generalmente se olvida que todos esos objetos preciosos eran, bien fabricados, bien obtenidos a costa de un gran trabajo o de compensaciones importantes en productos *raros*, y poseían, por consiguiente, desde el momento en que se los trocaba, un *valor de cambio*[14]. Por ejemplo, en Malaita las brazadas de moneda de perlas blancas provenían de los kwaio, que las exportaban a sus vecinos. Un individuo no podía recoger en los arrecifes, pulir y taladrar más de dos brazadas de perlas (como máximo) al mes. Los dientes de delfín provenían de los lau, pescadores de una sorprendente habilidad, que vivían en pequeñas islas en las que la agricultura era impracticable y que cambiaban esos dientes por cerdos y por alimentos vegetales. Las muelas de piedra de Yap provenían de islas muy lejanas y exigían verdaderas expediciones marítimas para extraerlas, tallarlas y transportarlas[15]. De forma general, por todas partes, en el interior de Africa, Asia y Nueva Guinea, circulaban conchas que procedían de orillas lejanas, por ejemplo de la India, y que se adquirían por intercambio de objetos locales ra-

[12] Forde: «Primitive Economics», en *Man, Culture and Society*, N. Y. Oxford Press, p. 342. Ver, sobre todo, L. Lancaster: «Crédit, épargne et investissement dans une économie non monétaire», *Archives Européennes de Sociologie*, III, 1962, pp. 156-165.

[13] Dalton: Artículo citado, p. 59.

[14] Davenport: «Red Feather Money», *Scientific American*, vol. 206, marzo de 1962, pp. 94-105.

[15] A. Senft: «Ethnographische Beitrage über Karolinen-Insel Yap», en *Dr. A. Petermann's Mitteilungen*, 1903, pp. 50-151, y W. H. Furness: *The Island of stone money*, Filadelfia, 1910, p. 96.

ros[16]. Por tanto, *a la entrada o a la salida* de cada una de esas sociedades, esos objetos preciosos tomaban provisionalmente la forma de *mercancías* trocadas a tasas fijas o que fluctuaban muy poco. *En el interior* de cada sociedad circulaban la mayoría de las veces, no como mercancías, sino como *objetos para dar o para redistribuir* en el proceso mismo de la vida social, de las relaciones de parentesco, de producción y de poder.

Por consiguiente, si nuestro análisis es exacto, nos obliga a concluir que *frecuentemente* los objetos preciosos que encontramos en las sociedades primitivas son de una *naturaleza doble*, a la vez mercantil y no mercantil, «moneda» y objeto para dar, según que se truequen entre grupos o circulen en el interior de cada uno de ellos.

Funcionan, en primer lugar, como mercancía si es necesario importarlos o si son producidos para la exportación. Funcionan también como objetos de prestigio, como objetos de intercambio social cuando circulan en el interior de un grupo a través del mecanismo de los dones y de otras formas de redistribución. El mismo objeto *cambia*, pues, de función, pero, de sus dos funciones, la segunda es *dominante* porque encuentra *su sentido y su fundamento* en las exigencias de las *estructuras dominantes* de la organización social primitiva, parentesco y poder[17].

Hay que señalar además que un objeto precioso no sólo funciona como mercancía cuando es importado o exportado entre grupos, sino también cada vez que es trocado entre miembros de un grupo, y no dado o redistribuido. Circula entonces en el interior de ese grupo como mercancía, aunque pueda circular casi siempre como una no mercancía, como un objeto para dar, como un objeto de intercambio social.

Finalmente, hay que precisar que no basta que un objeto precioso circule como mercancía para que se convierta en «moneda». Se requiere, además, una condición suplementaria: que sea factible cambiarlo por *varias* mercancías de tipo diferente. Por ejemplo, en Malaita un collar de perlas rojas se cambiaba por cerdos, por utensilios de piedra tallada o por alimento crudo o cocido, etc., y funcionaba en ese caso como una moneda.

Por tanto, para resumir, la mayoría de las veces, los objetos

[16] K. Polanyi, Aresnberg y Pearson: *Trade and Market in the Early Empires*, Glencoe, 1957.

[17] M. Godelier: «Objet et méthodes de l'Anthropologie Economique», en *L'Homme*, V, núm. 2, 1965, y en *Rationalité et Irrationalité en Economie*, París, Maspero, 1966, pp. 262-279. (Existe traducción castellana, Siglo XXI Editores, México, 1967, pp. 241-313.)

preciosos que circulaban entre las sociedades primitivas y en su seno, eran a la vez objetos de intercambio comercial y objetos de intercambio social, bienes para trocar y bienes para exhibir y para dar, mercancías que a veces se convertían en moneda y en símbolos, signos visibles de la historia de los individuos y de los grupos que recibían su sentido de lo más profundo de las estructuras sociales. Se trataba, pues, de objetos multifuncionales cuyas funciones no se confundían, ni siquiera cuando se superponían y se combinaban, y que circulaban siempre dentro de estrechos límites, determinados por las estructuras mismas de las sociedades primitivas, en donde el trabajo, y sobre todo la tierra, nunca se transformaban en mercancías que se pudieran adquirir intercambiándolas por otras mercancías.

Si esto es exacto, se puede comprender por qué tantos análisis y afirmaciones de economistas y antropólogos sobre las monedas primitivas son contradictorios o parecen serlo[18]. En efecto, esas contradicciones pueden tener dos orígenes: bien que, a nivel de los propios hechos, el objeto descrito por el antropólogo haya sido aprehendido cuando funcionaba sobre todo como una mercancía trocada[19], o sobre todo como un objeto de adorno o de don; o bien que, en el propio pensamiento del antropólogo, las distinciones teóricas entre mercancía, moneda, objeto de intercambio social no estuvieran claras, lo que habría vuelto confusos la aprehensión y el análisis de los mismos hechos[20]. Ahora bien, sobre la base de esas distinciones, una relectura minuciosa de la ingente documentación acumulada sobre las «monedas primitivas» resultaría necesaria y posible.

Igualmente se puede comprender, por un lado, por qué la mayor parte de los pueblos primitivos han puesto de manifiesto, desde los primeros contactos, que comprendían a la vez la lógica de los dones y la del trueque, de la circulación simple de mercancías, y, por otro lado, que se hayan podido encontrar en sus objetos preciosos formas arcaicas de nuestra moneda, aunque muy rara vez su moneda haya sido manipulada como un capital que se invierte para obtener beneficios y acumularlos[21].

[18] Einzig: *Primitive Money*, pp. 24-25.

[19] Sahlins: «Exchange value and the Diplomacy of Primitive Trade», *American Ethnological Sociey*, 1965, annual meeting, pp. 95-129.

[20] Ver el uso del concepto de capital por Salisbury en *From Stone to Steel*, Melbourne, 1962, y nuestra crítica en «Economie politique et Anthropologie économique», en *L'Homme*, IV, núm. 4, 1964, pp. 118-132, y Bessaignet: «An Alleged case of primitive money», *Southwestern Journal of Anthropology*, 1956, pp. 333-345.

[21] Señalemos, entre otros casos, el de los tolai de Nueva Inglaterra;

Finalmente, podemos comprender por qué, en determinadas circunstancias, desde la antigüedad hasta nuestros días, esos objetos preciosos fueron despojándose paulatinamente de su carácter dominante de objeto para dar y se han especializado de forma dominante como objetos de comercio [22], a la vez que conservaban durante mucho tiempo un aspecto «tradicional», o, como en ocasiones se ha dicho, un aspecto «ético» [23].

En la perspectiva abierta por estas observaciones teóricas previas presentaremos los materiales que hemos recogido en Nueva Guinea sobre la fabricación y la circulación de la moneda de sal de los baruya [24].

2. La sociedad baruya

Los baruya [25] forman un grupo de unos 1.500 individuos aproximadamente, distribuidos en una docena de aldeas y poblados del subdistrito de Wonenara, que, en junio de 1960, fue la última región de los Eastern Highlands de Nueva Guinea en pasar bajo el control de la Administración australiana. Por la lengua, la cultura material y la organización social, los baruya pertenecen a un conjunto original de tribus conocidas desde entonces bajo el nombre de «kukakuka», término ofensivo utilizado por algunos de sus vecinos y popularizado desde su adopción por la Administración australiana. Lingüísticamente, los kukakuka no tienen nada que ver con el filo de las lenguas de las

véase T. S. Epstein: «European contact and Tolaï economic development. A Schema of Economics Growths», en *Economic Development and Cultural Change*, abril, 1963, pp. 283-307, y R. Salisbury: «Politics and Shell-Money finance in New Britain», en *Political Anthropology*, Aldine, 1966, páginas 113-128.

[22] Davenport: «When a primitive and a civilized money meet», *Proceedings of the American Ethnographical Society*. Spring Meeting Symposium, Seattle, 1961, pp. 64-68.

[23] Sobre el don y el comercio en los tiempos homéricos, ver M. Finley: *The World of Odysseus*, Viking Press. N. Y., 1954, cap. III; E. Will: «De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie», *Revue Historique*, 1954, pp. 212-231, y Benvéniste: *Le Vocabulaire des institutions Indo-Européennes*, 1969, t. I, cap. II, «Donner et prendre», y cap. XI, «Un métier sans nom: le commerce».

[24] Habría que comparar el uso de la sal en diversas sociedades y en diversas épocas. Ver Mahieu: *Numismatique du Congo*, 1924, p. 57, y, sobre las barras de sal de Abisinia, Salviac: «Les Gallas», *Geographical Journal*, 1901, p. 159.

[25] Los baruya fueron descubiertos por J. Sinclair en 1951. Les dominó batia en su libro *Behind the Ranges* (cap. III: «The Saltmakers»). Véase J. Sinclair, *Behind the Rangers*, Melbourne, Melbourne Univ. Press, 1966.

tribus de los Highlands ni tampoco con las lenguas melanesias de las tribus costeras de Papuasia o de Nueva Guinea [26]. Su población se estima en unos cincuenta mil individuos, de los cuales la mayoría vive en la parte norte de un inmenso territorio extremadamente accidentado que se extiende desde el río Vailala al Oeste, hasta el río Bulolo, al Este, y desde el río Watut, al Norte, hasta la inmediaciones de Kerema, en la costa de Papuasia. En Papuasia, algunos grupos apenas controlados llevan una vida «nómada» en una región forestal de acceso sumamente difícil y protegida de los contactos por su excesiva distancia de los *patrol-posts* de Menyamya, Kantiba y Kerema.

Los kukakuka tienen fama de ser tribus guerreras, en su mayor parte caníbales, cuyas incursiones sembraban el terror entre las tribus vecinas y que vivían en estado de guerra perpetua [27]. Víctimas del descubrimiento, a comienzos de siglo, de yacimientos de oro en la frontera oriental de su territorio, en la región de Wau y de Bulolo, hicieron difícil la penetración de los buscadores de oro y opusieron una viva resistencia a los esfuerzos de la Administración australiana por controlarlos y pacificarlos [28].

Los baruya afirman descender de refugiados de la tribu de los yoyué, que habitan la región de Menyamya, y que tuvieron que huir de su territorio de origen como consecuencia de un conflicto que los enfrentaba a otros segmentos de su tribu, aliados circunstancialmente a sus enemigos. Este éxodo debió producirse, según nuestras estimaciones, hace unos dos siglos. Los refugiados se instalaron en la región de Marawaka, a tres días de marcha al noroeste de Menyamya, y, poco a poco, mediante guerras y alianzas matrimoniales, se apoderaron de una parte del territorio de las tribus locales, los andjé y los usarumpia. A comienzos del siglo XX penetraron en el valle vecino de Wo-

[26] S. A. Wurm: «Australian New Guinea Highlands Languages and the Distribution of their Typological Features», *Amer. Anthrop.*, Nueva Guinea, agosto de 1964, pp. 77-97.

[27] J. P. Murray: *Papua or British New Guinea*, T. Fischer-Unwin, 1912, páginas 170-171.

[28] Véase Demaitre: New Guinea Gold, *Cannibals and Goldseekers in New Guinea*, Londres, Geoffrey Bles, 1936. Las únicas publicaciones científicas concernientes a los kukakuka son las de B. Blackwood: «Use of Plants among the Kukakuka of Southeast Central New Guinea», *Proceedings of the Sixth Pacific Science Congress*, Berkeley, IV, 1939, pp. 111-126, y *The Technology of a Modern Stone Age People in New Guinea*, Oxford, Pitt-Rivers Museum, 1950 (60 p.). Señalemos H. Fischer: «Etnographien von der Kukukuku», Baessler Archiv 7 (neue Folge), pp. 99-122; descripción de una colección del Museo de Hamburgo, reunida por un misionero, J. Maurer.

nenara, expulsando a sus habitantes. Estos últimos constituyen, junto con los baruya, los grupos fronterizos de los kukakuya por el Oeste. Más allá comienzan las tribus awa, tairora, fore, profundamente diferenciadas por sus lenguas y sus culturas que las asimilan a las tribus de los Eastern Highlands, estudiadas por Read, Watson, Langness y Salisbury.

La organización social de los baruya es la de una tribu acéfala compuesta por trece clanes patrilineales, ocho de los cuales descienden de los primeros refugiados y siete provienen de segmentos de linaje de las tribus vecinas y enemigas, con las que los baruya intercambiaron antaño mujeres y que eligieron residir con sus aliados. El linaje es la unidad social de base. Cada poblado agrupa de tres a cinco segmentos de linaje que pertenecen a clanes distintos. El individuo goza de una gran libertad para escoger su residencia, aunque la regla comúnmente admitida sea la residencia patrilocal. Una división jerárquica de la población masculina en cuatro clases de edad secciona el conjunto de los clanes y linajes, reagrupa a todos los poblados y unifica la sociedad en el plano ideológico (ciclo de las iniciaciones) y militar.

La agricultura es la actividad económica principal, completada por una importante cría de cerdos y una considerable producción de sal vegetal. Los poblados están situados entre los 1.600 y los 2.000 metros de altura sobre el nivel del mar en los altos valles del Kratke Range, cadena de montañas que alcanzan hasta los 3.720 metros de altitud. La vegetación es la clásica de la *rainforest*, cortada por amplias extensiones de sabanas herbosas (*kunaï*), consecuencia de la agricultura sobre chamicera. Las lluvias son muy abundantes y las variaciones estacionales muy acusadas. La caza y la recolección desempeñan un papel mínimo en la alimentación, pero tienen una gran importancia ceremonial. Hasta 1940 el hacha de piedra pulimentada, el palo con punta para excavar, el cuchillo de bambú y el punzón de hueso consituían lo esencial de los utensilios de los baruya. Antes de la llegada de los blancos, el hacha de acero y el machete penetraron en la región a través del comercio intertribal y sustituyeron rápidamente a las herramientas neolíticas.

La producción esencial es la de batatas cultivadas de forma relativamente intesiva con un barbecho corto, principalmente en la zona desforestada. El taro viene mucho después de la batata en el plano alimenticio, pero tiene una gran importancia en el plano ceremonial y social. Se cultiva en los terrenos del bosque secundario que permanecen de doce a veinte años en barbecho. Técnicas de drenaje, de regadío mediante *pipe-lines*

de bambú y de cortezas de pandano, terrazas ligeras, siguiendo las curvas de nivel, y que por un cierto tiempo impiden la erosión de los suelos de superficie sobre las pendientes más inclinadas, dan pruebas de una agricultura capaz de fórmulas más complejas que la simple desforestación por el fuego y el arado superficial del suelo.

El linaje es el propietario colectivo del suelo. Los territorios de caza y las tierras agrícolas están repartidos entre todos los clanes y linajes. Los derechos de propiedad están claramente fijados, pero la utilización del suelo es extremadamente flexible. La propiedad está basada, para la tribu en tanto que tal, en su derecho de conquista y, para cada linaje, en el trabajo de desforestación del bosque realizado por sus antepasados. El trabajo se basa en la división sexual del trabajo y reviste tanto formas colectivas como individuales.

3. La producción de sal

Tecnología

El régimen alimenticio de los indígenas de Nueva Guinea se basa esencialmente en el consumo de tubérculos y, con la excepción de algunas comunidades que disponen de abundantes recursos de carne o pescado, presenta un fuerte déficit de sodio. Ello les obliga a procurarse la sal de una manera o de otra. En las costas se obtiene la sal a partir del agua del mar y frecuentemente se intercambia con las tribus del interior. El relieve, las distancias y el estado de guerra permanente entre las tribus impedían que la sal de mar penetrase profundamente y llegara hasta las tribus del interior. Estas últimas, o al menos algunas de ellas, producían su propia sal a partir de manantiales de agua salada o extrayéndola de plantas recogidas en la selva o cultivadas[29].

En el seno de las tribus kukakuka, la fabricación de la sal era una práctica corriente, pero en ninguna parte alcanzó la amplitud y el grado de especialización que la caracterizan entre los baruya. Estos últimos fabrican su sal a partir de las cenizas de una planta[30] —la *Coix gigantea Koening ex Rob*—, planta

[29] Véase J. M. Meggitt: «Salt Manufacture and Trading in the Western Highlands of New Guinea», *The Australian Museum Magazine*, XII, 10, 1958, pp. 309-313.

[30] El examen con un espectroscopio muestra que esta sal contiene una

procedente del Sudeste asiático, que trasplantan en zonas regadas natural o artificialmente mediante canales y fosas[31]. Las superficies cultivadas varían de 2 a 30 acres divididos en parcelas cuyos límites quedan marcados por diversas variedades de flores o de arbustos.

La hierba de la sal es cortada anualmente durante un período seco, y vuelve a retoñar por sí sola. Durante una semana o dos se deja secar y luego se apila sobre una pira de maderas especiales y se quema durante un día o dos. El montón de cenizas se resguarda bajo un techo de paja, y permanece en el mismo sitio durante varios meses. A continuación se construye un filtro, compuesto por una fila de calabazas, cuya extremidad inferior está obstruida por un tamiz de *Triumfetta nigricans*, que retiene las impurezas. Las calabazas se llenan de cenizas (de 600 a 800 gramos) y se vierte sobre ellas lentamente agua pura. Esta se satura al pasar de elementos minerales y fluye por un canalón de hojas que vierte el líquido dentro de largas cañas de bambú que a continuación se llevan al taller de sal. De vez en cuando prueban el agua que se filtra de las calabazas, y cuando está desprovista de sabor salado, la calabaza se vacía, llenándose de nuevo con cenizas.

El taller pertenece a un especialista. Contiene un horno compuesto por un túnel de 3,50 metros de largo por 30 centímetros de ancho y 30 centímetros de alto, cuyas paredes, construidas con piedras planas refractarias y cimentadas con barro cocido, proceden de las cenizas de la hierba de sal. En la parte superior del horno hay excavada una fila de 12 a 15 moldes oblongos de 80 centímetros de largo y de unos 12 centímetros de ancho en la mitad. Cada molde contiene una artesilla hecha con hojas de banano impermeables, cuya parte superior se mantiene abierta gracias a la presión de un marco de bambú ligero. Se vierte el agua salada en las artesillas cuando el horno ha alcanzado la temperatura conveniente. Esta temperatura se mantiene constante durante los cinco días y las cinco noches que dura la evaporación y la cristalización de la solución salada.

El especialista vigila la temperatura del horno para que la solución no hierva dentro de las artesillas (la temperatura se mantiene entre los 55 y los 65 grados centígrados). Remueve con

alta dosis de potasio, por lo que en grandes cantidades constituye un veneno.

[31] A. Freund, E. Henty y M. Lynch: «Salt Making in Inland New Guinea», en *Transactions*, 1965, Papua and New Guinea Scientific Society, páginas 16-19; ver también M. Herskovits: *Economic Anthropology*, Knopf, 1952.

una espátula especial la superficie del agua para impedir la formación de una película. Retira las impurezas que se forman o caen en las artesillas. Finalmente, y sobre todo, es quien posee la magia de la sal. Al cabo de cinco o seis días la evaporación finaliza y la sal cristalizada se presenta en barras muy duras de 60 a 72 centímetros de largo y de 10 a 13 de ancho. Las barras se retiran entonces con precaución y se raspan los bordes para darles una forma perfectamente regular. Un grupo de hombres las envuelve con hojas de banano secas y con largas tiras de corteza mojada, ensambladas cuidadosamente por una costura, que se endurecen al secarse. El embalaje constituye una protección eficaz contra la humedad, y al mismo tiempo permite transportar las barras de sal fácilmente y sin riesgo de que se rompan. Las barras se almacenan en cada choza sobre una repisa situada encima del hogar.

Las quince barras representan en promedio de 25 a 30 kilos de sal. La forma oblonga del horno hace que las barras de las extremidades sean más cortas que las barras centrales. Los baruya clasifican las barras en tres categorías según su tamaño, las designan con nombres distintos y les adjudican tasas de cambio diferentes. De las quince barras, cuatro o cinco son pequeñas, cuatro o cinco medianas y seis grandes.

La división social del trabajo

El proceso de producción de la sal se desarrolla, por consiguiente, en dos fases separadas en el tiempo por un intervalo bastante largo. La primera consiste en la recolección, la incineración de las hierbas de sal y la construcción de un abrigo para proteger las cenizas de la intemperie. La segunda constituye el proceso propiamente dicho de la fabricación de la sal, es decir, el filtraje, la evaporación y el embalaje. Tanto los hombres como las mujeres participan en las tareas de la primera fase y, según la importancia de aquéllas, el trabajo es individual o colectivo. En cambio, la fabricación de la sal es un trabajo esencialmente masculino, rodeado de rituales reservados y de prohibiciones sexuales para prevenir los riesgos de la contaminación femenina. También requiere la intervención de un especialista para las operaciones delicadas de evaporación y de cristalización. Estos especialistas son poco numerosos, de dos a cinco por poblado, sobre una población media de treinta hombres adultos. Los especialistas deben a sus poderes mágicos y a sus conocimientos técnicos el hecho de ser reconocidos como tales.

Si sus descendientes demuestran inclinación y capacidades, entonces les transmiten sus secretos.

Hemos reunido en el cuadro siguiente (cuadro núm. 1) los datos esenciales concernientes a la duración de cada operación y a las formas de trabajo, individual o colectivo, masculino y/o femenino que requieren. A continuación hemos calculado, basándonos en la duración de las operaciones, la cantidad de trabajo social necesario para la producción de quince barras de sal. Para realizar este cálculo hemos hecho abstracción de la diferencia entre trabajo masculino y femenino, y teníamos el derecho de hacerlo porque en las tareas de siega, de recogida, transporte y ensilado de los tallos de la hierba de sal, en las que participan las mujeres, éstas muestran prácticamente la misma eficacia que los hombres. Un problema más delicado es el de la conversión en jornadas de trabajo simple del trabajo de vigilancia de los especialistas (vigilancia discontinua, distribuida a lo largo de cinco días y cinco noches). Hemos «reducido» a tres días de trabajo simple continuo la inversión de trabajo de ese especialista.

Se puede constatar por una simple lectura del cuadro número 1 que cualquier trabajo un poco complejo es esencialmente masculino, lo que también sucede en la construcción de una casa, la excavación de canales de riego, la instalación de *pipelines*, la fabricación de armas, etc. Igualmente se puede constatar que el trabajo colectivo predomina ligeramente sobre el trabajo individual y que el número de los individuos que trabajan colectivamente es bastante modesto, variando de dos a diez. En conjunto, la producción de la sal exige la participación de ocho a diez hombres y de ocho a diez mujeres, es decir, de una veintena de personas.

¿Qué efecto produjo la introducción de las herramientas de acero sobre las formas tradicionales de producción basadas en herramientas neolíticas? Sin entrar en detalles, indicaremos que los cambios tecnológicos introducidos sólo disminuyeron el tiempo dedicado al corte de las cañas y de la leña para el fuego. Antes de 1940 se segaban las hierbas de sal con largos cuchillos de bambú afilados y la leña se cortaba con un hacha de piedra. Se puede estimar que hacía falta un 50 por 100 más de tiempo para segar la hierba, es decir, tres días en vez de dos. El conjunto del proceso debía exigir aproximadamente veintisiete días en lugar de veintiuno, lo que corresponde a un 30 por 100 de trabajo suplementario.

Comparativamente, el trabajo agrícola —tala de árboles, desbroce, construcción de empalizadas alrededor de las huertas

CUADRO NUM. 1

	PROCESO DE PRODUCCION								
	PRODUCCION DE LA MATERIA PRIMA						FABRICACION DE LA SAL		
Naturaleza y orden de las operaciones	1 Cortar y extender las cañas	2 Cortar y transportar la leña para la pira y el horno	3 Construir la pira	4 Recoger y apilar las cañas secas	5 Vigilar la incineración	6 Construir un abrigo para las cenizas	7 Llenar los bambúes de agua pura, filtrar y transportar al taller	8 Vigilar la evaporación	9 Embalar las barras
Transformación del producto	*Coix gigantea Koenig*				Cenizas		Solución	Sal cristalizada	
Formas del trabajo	Colectivo femenino (2 mujeres)	Individual masculino		Colectivo masculino y femenino (10 personas)	Individual masculino		Individual masculino		Colectivo masculino
Duración de cada operación	2 días	2 días	1/2 día	1/2 día	1 noche	1 día	2 días	5 días y 5 noches	1 1/2 horas por barra
Cantidad de trabajo social	2 × 2 = = 4 días	2 días	1/2 día	1/2×10= = 5 días	1/2 día	1 día	2 días	3 días	22 horas= =3 días
	Cantidad total de trabajo social para producir 15 barras de sal = 21 días						Cantidad de trabajo social por barra = 1 1/4 días		

CUADRO NUM. 2

Distribución de la cantidad de trabajo social = 21 días

a) Según la división sexual de trabajo

Masculino	Femenino
13 (61 %)	8 (39 %)

b) Según la forma de trabajo

Individual	Colectivo
9 (42 %)	12 (58 %)

Especializado	No especializado *
3 (14 %)	19 (86 %)

* Por trabajo no especializado se entiende un trabajo para cuya realización cualquier trabajador puede ser sustituido por cualquier otro dentro de los límites de la división sexual del trabajo.

Si se consideran las operaciones 3, 5, 7, 8 y 9 del cuadro núm. 1 como formas de trabajo más complejas que las operaciones 1, 2, 4 y 6, tenemos:

Simple	Complejo
9 (42 %)	12 (58 %)

para protegerlas de los cerdos domésticos y salvajes, excavaciones de fosas para drenaje o riego— experimentó cambios mucho más importantes. En un plano social, hay que señalar que el aumento de la productividad del trabajo individual ha hecho disminuir la importancia social de trabajo colectivo, haciendo menos necesaria la cooperación en el trabajo. Esta última se basa en la ayuda que algunos individuos deben al propietario de la sal en nombre de sus lazos de parentesco, o que le ofrecen en tanto que amigos y vecinos, a cambio de que sea recíproca.

La fabricación de la sal se termina con una comida colectiva (*tsamuné*), ofrecida la mayoría de las veces por el beneficiario de la ayuda. Batatas, taros se sirven en abundancia y se comen acompañados de los trozos de sal recogidos en los moldes o procedentes del raspado de las barras al alisar los extremos antes de su embalaje. Jugosas cañas de azúcar completarán esta comida de «lujo», y los invitados, hayan ayudado o no a la fabricación de la sal, se recrearán en prolongadas discusiones apenas interrumpidas para mascar su trozo de betel o para aspirar enormes bocanadas de tabaco verde en sus largas pipas de bambú.

4. Redistribución y comercio de la sal

La circulación de la sal entre los baruya reviste dos formas: redistribución e intercambio comercial [32].

Redistribución

a) Las tierras de sal.

Todas las tierras aptas para el cultivo de la sal (zonas llanas y bien regadas) fueron acaparadas por los diversos linajes durante la conquista de los valles de Marawaka y seguidamente de Wonenara. La voluntad de apoderarse de las tierras de sal constituye una de las razones confesadas de algunas guerras contra los andjé y los usarumpia, vecinos de los baruya. En teoría, todos los linajes disponen de tierras de sal; en la práctica, un gran número de sus segmentos carecen de ellas. La ra-

[32] Los baruya distinguen en su lengua: *mumbié*, trocar, a la vez vender y comprar, y *yanga*, dar; el hombre generoso es el que comparte.

zón hay que buscarla en la misma historia del grupo, su expansión hacia el Noroeste a comienzos del siglo XX y la invasión del valle de Wonenara. Los primeros ocupantes de este valle se distribuyeron y desforestaron las tierras aptas para la producción de sal y, debido a la distancia, dejaron de explotar las tierras que poseían en Marawaka. Estas últimas continuaron siendo explotadas por los miembros de su linaje que no habían emigrado, por sus aliados o, simplemente, por sus amigos.

Posteriormente, hacia 1940, como consecuencia de la invasión del valle de Marawaka por grupos enemigos procedentes del Este y del Sureste, una oleada de refugiados se unió a los habitantes del valle de Wonenara. Una gran parte de éstos no quisieron regresar a Marawaka cuando sus enemigos se vieron forzados a ceder el terreno conquistado. Se establecieron en los poblados de Yanyi y de Wiaveu, pero, a diferencia de los colonos instalados a comienzos de siglo, llegaron demasiado tarde para encontrar en el mismo lugar nuevas tierras de sal y, al mismo tiempo, vivían demasiado lejos para explotar las antiguas.

Existe, por consiguiente, al menos en el valle de Wonenara, una distribución desigual de las tierras aptas para el cultivo de hierbas de sal entre los diversos segmentos de linaje, que favorece a los primeros colonos. Sin embargo, esta desigualdad en la propiedad de las tierras para el cultivo de hierbas de sal no implica una desigualdad en el reparto de la propia sal, y esto por dos razones: por una parte, los propietarios conceden frecuentemente a sus aliados, a sus parientes por línea materna o a sus amigos el derecho a utilizar sus tierras (por ejemplo, a cortar y quemar las cañas). A veces incluso autorizan la utilización permanente de una parcela por parte de un pariente o de un amigo. Por otra parte, quien corta la hierba de sal (ya sea el propietario o solamente el usufructuario de la tierra) está obligado a redistribuir una parte de su producto.

b) Redistribución del producto.

La sal es redistribuida por su propietario entre sus aliados (cuñados, yernos), sus primos cruzados, principalmente los de la rama materna, y a veces algunos amigos (sobre todo sus co-iniciados). De quince barras producidas, entre cinco y diez serán redistribuidas. El resto queda destinado a cubrir las necesidades de la familia y sus necesidades personales, y a veces, cuando todavía viven, las del padre y la madre. Las barras se

almacenan encima del hogar y servirán, bien para diversas ceremonias (aproximadamente media barra al año), bien para el cambio.

El cambio de la sal

a) El cambio por servicios.

De la parte que le queda, el propietario de la sal tiene aún que descontar una o dos barras para el especialista de la sal. Ocasionalmente, también le dará una o dos barras de sal al brujo que haya curado a algún miembro de la familia o a él mismo. Finalmente, y esto ocurre muy rara vez, en el caso de que no pudiera ir en persona a cambiar su sal entre las tribus vecinas y necesitase un artículo importante (hacha de acero), confiará su sal a un amigo que irá a trocarla en su lugar y recibirá como compensación a sus molestias una barra de sal.

b) El cambio por productos.

1. El trueque en el seno del grupo.—En algunos casos, el trueque se practica entre los mismos baruya. Cuando un hombre tiene un hijo o un hermano menor que debe someterse a las ceremonias de iniciación que le convertirán en un hombre, está obligado a proporcionarle un tahalí de dientes de cerdo, que es uno de los signos distintivos de su nuevo estatuto. Si no poseyera un tahalí, ofrecerá trozos de sal a quienes matan cerdos a cambio de los huesos de la mandíbula. Frecuentemente, le darán además una pequeña cantidad de carne. El mismo fabrica el tahalí. De hecho, los baruya prefieren conseguir pequeños collares de dientes de cerdo entre sus vecinos y montarlos ellos mismos en el tahalí. En otros casos —extremadamente raros— un hombre puede ofrecerle sal a un amigo a cambio de la piedra de una maza de guerra.

En realidad, los cambios en el seno del grupo tienen muy poca extensión porque la circulación de bienes está reglamentada ante todo por el juego de las prestaciones recíprocas entre parientes o entre vecinos y amigos.

2. Los cambios con los extranjeros.—Por el contrario, la sal era objeto de un intercambio muy activo entre los baruya y las tribus vecinas, algunas de las cuales residen a más de cuatro jornadas de marcha. Con la excepción de los yunduyé, de len-

gua y costumbres diferentes, con los que reinaba un estado permanente de comercio y de paz, todos los vecinos de los baruya eran alternativamente sus aliados o sus enemigos.

Los intercambios afectaban a un conjunto de productos que hemos clasificado en cuatro categorías:

— Medios de producción: piedras pulidas para la fabricación de hachas, y, desde 1945, hachas de acero y machetes.
— Armas: arcos, flechas y mazas de piedra.
— Bienes de lujo: adornos ceremoniales de plumas, de conchas, de perlas, encantos mágicos, cerdos.
— Bienes de consumo corriente: capas de corteza, cal para mascar el betel.

También se cambiaba la sal por perros, que se podrían clasificar en la categoría de «armas», ya que se utilizan sobre todo en la caza de masurpiales, cuyo consumo figura obligatoriamente en los actos rituales más importantes. Las tasas de cambio variaban según los productos cambiados. Un gran piedra pulida valía entre una y dos grandes barras de sal; un cerdo macho, entre dos y tres; una cerda, entre tres y seis; un hacha de acero, entre tres y seis; un adorno de plumas, solamente una. Las tasas diferían según las tribus, pero una vez que una tasa había sido establecida con una tribu, tendía a permanecer idéntica.

Las rutas comerciales fueron abiertas por individuos audaces cuyos nombres pasaron a la posteridad. Afrontaron los riesgos (la muerte y ser devorados) de los primeros contactos con una tribu vecina, y lograron establecer relaciones de amistad con algunos miembros de ese grupo y sellar con ellos una especie de pacto de comercio y de protección. Este pacto normalmente se prolonga de generación en generación y se heredan los socios comerciales del padre. Cada socio se compromete a albergar, alimentar y proteger a su huésped y se esforzará, si no puede proporcionársela él mismo, en encontrar en su grupo la mercancía que el otro desea. Las transacciones entre su socio y los eventuales adquisidores se realizarán obligatoriamente en su casa o ante su puerta. Este espacio, físico y social, delimitado en torno a la residencia de un segmento de linaje y en donde el extranjero está previamente seguro de poder reunirse con toda garantía con posibles compradores, funciona, pues, como un «mercado en miniatura» cada vez que se presenta un vendedor. Este tipo de mercado (espacio y transacción), en cierto modo «esporádico», se distingue de los tipos de mercados periódicos o permanentes descritos habitualmente por los antropólogos y los economistas.

No obstante, incluso normalizados y pacíficos, los cambios siguen siendo peligrosos. Si el visitante se mostró demasiado codicioso en el regateo, corre el riesgo de ser víctima de actos de brujería dirigidos contra él por el comprador descontento o por un brujo al que éste le haya confiado la tarea de vengarlo. Por esta razón, frecuentemente los visitantes se untan cuidadosamente el vientre y el pecho con una arcilla especial, azulada, que desvía los venenos y las enfermedades dirigidas contra ellos.

Así, pues, comercio significa paz, aunque la mayoría de las veces ésta sea una paz armada. En esta perspectiva, la red de los cambios en una época dada traduce las relaciones políticas de las tribus entre sí, al mismo tiempo que la complementariedad de sus economías. Más allá, pues, de la descripción de los mecanismos, en cierto modo microeconómicos, de los cambios que ligan por pares a pequeños grupos de socios, se impone un análisis del mecanismo global de los cambios de los baruya que los haga aparecer como un eslabón decisivo de un vasto sistema intertribal e interregional de cambios.

Antes de la introducción de los utensilios de acero, los baruya no disponían en su territorio de yacimientos ni de canteras de piedra de la dureza y la calidad requeridas para fabricar sus instrumentos de producción y sus mazas de guerra. Tenían, pues, necesariamente que importarlos y, para ello, poseer o producir un recurso exportable. (Resulta obvio subrayar que, considerado desde este ángulo, el cambio intertribal no tiene como origen y fundamento las decisiones económicas de los individuos, sino una necesidad práctica, anónima y colectiva.) Las piedras provenían del Noroeste y del Suroeste de la región de Okapa (tribus fore) y del Sureste, a lo largo de la ruta de los nayura de la región de Menyamya.

Por otra parte, los baruya viven a gran altura —alrededor de los dos mil metros—, y hace demasiado frío para que crezcan las variedades de árboles utilizadas para fabricar las capas de corteza (*ficus*). Además, y por la misma razón, sus bosques son pobres en especies de pájaros de plumas llamativas, utilizadas en los adornos ceremoniales (diversas variedades de aves del paraíso: *Paradisaea raggianna, Paradisaea rudolfi, Paradisaea minor*, o el casuario *Casuarius unappendiculatus*)[33]. En cambio, esos árboles y esos pájaros se encuentran en abundancia en los valles más bajos que conducen, al Oeste y al Suroeste, ha-

[33] Según A. L. Rand y E. T. Gilliard: *Handbook of New Guinea Birds*, Weidenfeld and Nicholson, Londres, 1967 (612 p.).

cia las marismas del golfo de Papuasia o, al Nordeste, a las pendientes que descienden hacia el Markham River.

Así pues, para procurarse los medios de producción indispensables para su agricultura, para protegerse del frío y para asegurar al funcionamiento de su vida social los medios materiales de su expresión simbólica, los baruya tenían que encontrar en su medio un recurso precioso susceptible de ser explotado y cambiado. Este recurso fue encontrado en la propia morfología de su hábitat, en las vastas superficies llanas del fondo de los valles y las terrazas aluviales que descienden escalonadamente hacia el río Wonenara. Parece ser que los baruya se percataron inmediatamente de las posibilidades que tenían esas superficies irrigables y decidieron explotarlas (y conquistarlas) sistemáticamente. Un informador nos reveló que, después de haberse refugiado en Marawaka, los clanes baruya de la tribu yoyué fueron visitados por los representantes de los clanes hermanos que habían permanecido en la región de Menyamya después de la guerra contra los tepadera. Los visitantes venían a buscar a los refugiados para instalarlos en su territorio. Cuando los visitantes vieron las tierras de sal de Marawaka, desaconsejaron a los baruya volver y les alentaron para que permanecieran donde estaban para producir sal. Y así sucedió. No solamente los baruya *plantaron* vastas superficies de hierbas de sal, creando con ello una especie de agricultura comercial primitiva, sino que también *perfeccionaron* la técnica de producción conocida por la mayoría de los grupos kukakuka, inventando los hornos con moldes, capaces de producir de doce a quince barras a la vez, que constituyeron instalaciones permanentes controladas por especialistas. Así pues, a la necesidad objetiva de intercambiar para vivir, los baruya respondieron con una utilización inteligente de su medio y con una innovación tecnológica y social. En la medida en que esta invención estaba orientada hacia el cambio, cabe afirmar que los baruya han «aprovechado» sus recursos materiales.

Puesto que el cambio de sal está destinado a satisfacer las necesidades de una población que cuenta hoy día aproximadamente con 1.500 personas, podemos indicar un medio indirecto para calcular el volumen de esos intercambios. Si se parte de la hipótesis de que cada miembro de la sociedad necesita una capa de corteza por año, y si se adopta como tasa media de cambio una barra de sal por seis capas, el grupo debe producir anualmente 250 barras de sal para protegerse del frío. Si se toma como cifra media de una hornada 12 barras, serán necesarias por los menos 21 personas que produzcan sal para redistribuir 250 barras, y, conocida la tasa de rendimiento medio de una hectárea de hierba de sal, se puede calcular la superficie que debe ser cultivada para que el grupo se preserve del frío.

Por otro lado, es preciso que existan entre las tribus vecinas 1.500 capas disponibles exclusivamente para el consumo de los baruya. Como, según nuestras observaciones, un árbol de seis a diez años suministra la materia prima para tres capas, es necesario que esas tribus utilicen anualmente 500 árboles para satisfacer la demanda de los baruya (por consiguiente, que los hayan plantado algunos años antes). Más adelante veremos qué cantidad de trabajo representa, para los grupos que intervienen en él, este intercambio «sal-capas de corteza». Pero el análisis global de un sistema de cambio, para ser completo, debe también ser histórico.

Hacia 1920 aparecieron diversas variedades de cauris y de cuentas de vidrio entre las poblaciones del Norte y del Sur, a medida que éstas pasaban bajo el control del gobierno australiano, que utilizaba estos artículos a guisa de moneda. A partir de 1940 llegaron las hachas y los machetes de acero.

Todos los informadores coinciden en afirmar que, de 1920 a 1960, los baruya, que aún no estaban bajo el control de los blancos, para poder adquirir conchas, cuentas de vidrio y utensilios de acero, plantaron, produjeron y cambiaron más cantidad de sal que anteriormente. Durante esta época se alejaron mucho más para realizar sus cambios, entrando en contacto con grupos (cinco o seis) que hasta entonces les eran desconocidos y que hablaban otras lenguas. Por tanto, sin presión exterior, los baruya transformaron su modo de producción, sustituyendo el hacha de piedra por el hacha de acero, y ampliaron al mismo tiempo la esfera de sus objetos de lujo (cuentas de vidrio y conchas), para lo cual tuvieron que intensificar su producción de sal y multiplicar sus contacto comerciales. En el período actual se produce una rápida descomposición de su sistema de cambios, aunque la sal de los baruya, consumida sobre todo en las ceremonias, no sufre directamente la competencia de la sal europea que se puede comprar en la tienda de la Lutheran Mission. Los trabajos de construcción de la pista de aterrizaje y del *patrol-post* de Wonenara fueron pagados en cauris, hachas y machetes. El trabajo en las plantaciones aportó dinero líquido, que rápidamente encontró su camino hacia una tienda abierta por una compañía comercial de Kainantu, y posteriormente, a partir de 1967, hacia la tienda de la Lutheran Mission. El cambio de sal por capas de corteza es la última pieza sólida del sistema, pero los socios de los baruya exigen ya, y cada vez

más, que se les pague en chelines. Finalmente, los adornos ceremoniales y los encantos mágicos, que constituían una parte restringida de los intercambios, tienen una demanda cada vez más limitada desde que el gobierno terminó con las guerras y las misiones comenzaron a desprestigiar moralmente las ceremonias de iniciación.

En 1967 casi era ya demasiado tarde para encontrar huellas del cambio de las hachas de piedra y resucitar el fantasma de la economía neolítica. Mañana, la sal de los baruya será un accesorio inútil, clasificado para siempre en el Museo de las culturas primitivas.

5. Algunos análisis teóricos

Partiendo de nuestro análisis etnográfico, podemos intentar responder a tres cuestiones inevitables: 1) ¿Es la sal de los baruya un forma primitiva de «moneda»? 2) ¿Cuál es el fundamento del valor de cambio de esta moneda? 3) Si hay cambio y moneda, ¿se produce beneficio?

¿Es la sal de los baruya una forma primitiva de moneda?

En el origen de la producción de la sal existía, como hemos visto, para los baruya la necesidad objetiva de exportar para poder importar los medios de producción necesarios para su agricultura, los medios para protegerse del frío, que constituye un serio problema entre los 1.500 y los 2.300 metros de altitud, y para satisfacer la necesidad de expresión simbólica de sus relaciones sociales (adornos ceremoniales), así como para asegurarse el control de ciertas fuerzas sobrenaturales (encantamientos mágicos). Debido a esta variedad de funciones esenciales (subsistencia, ideología), el cambio no constituye una actividad marginal, un apéndice ocasional del funcionamiento de la sociedad baruya, sino un elemento estratégico de su estructura. En último extremo, puede afirmarse que esta sociedad no subsistiría sin intercambio. Nos encontramos, pues, en los antípodas de las economías primitivas denominadas de «subsistencia» [34]. En el plano histórico, arqueológico, la sociedad baruya constituye un ejemplo importante para ilustrar la economía de las

[34] A. Deluz y M. Godelier: «A propos de deux textes d'anthropologie économique», *L'Homme*, VII, 3, 1967, pp. 78-91.

sociedades neolíticas, muchas de las cuales debían importar la materia prima de sus herramientas. En el plano teórico, su ejemplo hace resaltar las dificultades del concepto de excedente tal como lo manejan frecuentemente los economistas, ya se consideren seguidores de los clásicos, de Marx o de Keynes. No es que, después de asegurarse la subsistencia, los baruya se lancen al cambio para liquidar su excedente. En realidad, la sal es para los baruya un producto destinado ante todo al cambio, es decir, una mercancía.

Esta mercancía no tiene valor de cambio sino porque ante todo posee un valor de uso, es consumible [35]. Ciertamente, la parte de sal consumida por los propios baruya es mínima, y esto sucede, no porque la sal sea físicamente rara entre ellos, sino porque es un objeto de consumo exclusivamente ritual. Por tanto, la sal es una mercancía cuyo valor de uso es el de un objeto ritual valorado por su significación ideológica y social, así como por su utilidad biológica, su sabor gastronómico y las dificultades inherentes a su producción. La sal es, por consiguiente, una mercancía «de precio», un lujo del que ordinariamente se prescinde, pero que debe hacer acto de presencia cada vez que lo cotidiano cede el paso a lo ceremonial. Además, si la sal no es un producto físicamente raro entre los baruya, lo es en cambio entre todos los grupos que no la producen y que la reservan igualmente para las ocasiones y necesidades ceremoniales.

La sal es una mercancía «de precio», pero ¿es una «moneda»?

Para que una mercancía funcione como «moneda» es preciso que pueda cambiarse por *el conjunto* de las otras mercancías, es decir, que funcione como su equivalente *general*. Veamos el cuadro número 3 y tomemos como ejemplo la circulación de un tahalí de dientes de cerdo. Este no puede cambiarse

[35] La primera vez que los baruya fueron pagados en monedas metálicas no comprendieron la utilidad de estos objetos. Algunos de ellos las tiraron en la selva, otros las horadaron y se las colgaron del cuello como si fueran conchas. Sin embargo, en cuanto se abrió una «factoría» en Wonenara, en donde se les ofrecía a cambio de dinero en metálico, shorts, camisas, conservas, chicle, ya no tuvieron en adelante ninguna duda sobre la utilidad de la moneda metálica. Tal vez la primera anécdota explica por qué los baruya designan en su lengua a las monedas de los blancos con el mismo nombre con que designan a sus cauris: *nunguye*; ningún informador nos ha podido explicar las razones de esta asimilación. Señalemos que, cuando desean explicar el valor o las funciones de la sal, los baruya la comparan con la «moneda fuerte» de los blancos, es decir, con los billetes de una libra esterlina o de un dólar.

por un hacha de piedra ni por un cerdo, vivo o muerto. Podrá tal vez cambiarse por plumas, pero sus posibilidades de conversión en otro producto se limitan a esto. Su circulación responde, pues, al trueque más simple y, si bien es una mercancía, en ningún caso se trata de una moneda. Las hachas de piedra y los cerdos podrían virtualmente convertirse en cualquier otra clase de mercancía, pero no es éste el caso, ya que son demasiado raros[36]. En cambio, sólo la sal recorre toda la cadena de conversiones posibles. Funciona, por tanto, como moneda.

Al transformarse en sal, las plumas de aves del paraíso, las hachas de piedra e incluso los servicios del brujo, en cierta manera se vuelven comparables entre sí. Al presentarse la sal en forma de barras, grandes o pequeñas y siempre divisibles en trozos, ofrece una unidad de medida cómoda para operaciones de equiparación. Su embalaje, extremadamente cuidado, permite un fácil transporte y su conservación durante años. La sal es, por consiguiente, un equivalente general, un intermediario obligatorio para acceder a todas las mercancías socialmente disponibles y necesarias. Equivalente general no significa, sin embargo, equivalente universal, puesto que los bienes de consumo corriente, batatas, taros, etc., la tierra y el trabajo, no son mercancías y permanecen fuera de la esfera de cambio de la «moneda de sal». Y este equivalente general no lo es sólo para los baruya, sino también para sus vecinos, por ejemplo los yunduyé, que tenían que convertir sus capas de corteza en sal de los baruya antes de cambiar esta última por las hachas de piedra de los awa y de los tairora.

La sal de los baruya es, pues, una forma primitiva de moneda y, en tanto que «primitiva», esta moneda nos ofrece una ocasión excepcional para sondear los misterios de la teoría del valor.

El fundamento del valor de cambio de la «moneda de sal» de los baruya: ¿trabajo o escasez?

Si se interroga a un baruya sobre las razones por las que cambia una barra de sal por cinco o seis capas de corteza y no por una o dos... o por dieciocho, obtendremos generalmente una respuesta en dos partes que no se excluyen en absoluto. Primero subrayará que no intercambia sólo para sí mismo, sino

[36] Este punto merece un tratamiento aparte que desborda las posibilidades de este capítulo.

también para su (o sus) mujer (o mujeres), sus hijos, los hijos de su hermano, etc. Se refiere, por tanto, a la importancia de una necesidad colectiva. En otros casos, por el contrario, se referirá explícitamente al trabajo largo y difícil que requiere la producción de sal. Según nuestras observaciones, en un regateo, primero se utilizará el primer tipo de argumento para impresionar la sensibilidad de la otra parte: «Mis hijos no tienen nada con qué cubrirse..., etc.»; sólo más tarde, y si la otra parte se muestra insensible, se hará «tener en cuenta» el trabajo. Un informador nos declaró un día: «Cuando se regatea, se invoca en último lugar el trabajo. El trabajo es cosa pasada, algo que está casi olvidado. Uno se acuerda de él tan sólo cuando el otro exagera.»

La balanza de los cambios queda, pues, regulada ante todo por el volumen de las necesidades sociales. En un cambio particular, el trato determina una posición de equilibrio entre la oferta y la demanda. Si se estima que el visitante ha depositado un número insuficiente de capas, o capas de mala calidad ante una barra de sal, no se le tiende la barra de sal. La otra parte añadirá entonces una o dos capas suplementarias, y la barra le será cedida. Si una de las partes exige demasiado, se romperá la transacción. Sin embargo, los regateos son raros y lo más frecuente es que cada una de las partes sepa lo que *debe* dar para recibir. Las dos partes actúan como si hubiera una tasa «normal», un «precio justo» de las mercancías que cambian, y esa tasa la conocen todos los miembros de las tribus a las que pertenecen. No obstante, es importante señalar que esa tasa no es la misma para todas las tribus. Los wantekia, por una barra de sal, dan cinco capas grandes y cinco taparrabos de corteza (lo que corresponde a siete capas), es decir, una tasa ligeramente superior a la practicada por los yunduyé (cinco o seis). Aquí se plantean numerosos problemas que no haremos sino aludir. Para los baruya, si bien el cambio con otras tribus era de importancia vital, al mismo tiempo estaba constantemente amenazado e interrumpido por las fluctuaciones de sus relaciones políticas, alternativamente pacíficas o guerreras. Esta era una de las razones por las que no intercambian solamente con los grupos que les acordaban los «mejores precios». Por otra parte, las tribus que pagaban los mejores precios eran casi siempre las que tenían pocas cosas que cambiar, con excepción de los yoyué, a los que los baruya les recordaban sin cesar su origen común, sus lazos de sangre (que excluyen la mezquindad). Finalmente, una última razón por la que determinados grupos cambiaban sus productos con los baruya a ta-

sas muy bajas era el escaso contacto que mantenían con ellos y la ignorancia de las tasas que practicaban con otros grupos y de las condiciones de la producción de la sal. Por ejemplo, cuando los baruya entraron en contacto con los watchaké para obtener hachas de acero, les ofrecieron una barra de sal por un hacha, y esa tasa fue aceptada hasta el día en que un baruya, sin haber sido aconsejado por aquellos que habían ido antes, y aterrorizado por los watchaké, que son caníbales, arrojó tres barras de sal al suelo y huyó cogiendo el hacha que le tendían. Había aplicado la tasa que los baruya practicaban con los yoyué. A consecuencia de esto, los watchaké rehusaron cambiar por menos de tres barras de sal, y el culpable fue copiosamente insultado por su cobardía y su estupidez.

Este ejemplo es muy importante porque precisa en qué condiciones se fijaba una tasa «normal»: cuando existían intercambios regulares e importantes entre grupos extranjeros, pero vecinos, que no ignoraban las condiciones de la producción o los esfuerzos necesarios de sus socios comerciales para procurarse sus mercancías. Probablemente no es una casualidad que los baruya describan como «duros y roñosos» a los grupos con los que intercambian con más frecuencia (yunduyé, tchavalié, kokwayé).

Sin embargo, una vez precisadas las condiciones sociales objetivas de la formación de una tasa normal de cambio, ¿en qué consiste éste? ¿Es la relación entre dos cantidades equivalentes de trabajo, como no dejarán de esperar algunos economistas, acordándose de Marx o incluso de Ricardo?

Tomaremos, para explorar el problema, el caso del cambio —actualmente el más regular y el más importante— de sal por capas de corteza entre los baruya y una tribu con la que están ligados por un pacto de «eterna amistad»: los kenasé (que los baruya llaman yunduyé y la Administración australiana, azana). Según nuestras observaciones, la fabricación de una gran capa de corteza exige cinco horas de trabajo intenso que se descomponen en tres operaciones distintas (véase el cuadro núm. 3).

Todos los hombres y todas las mujeres saben fabricar capas de corteza. No existe una especialización del trabajo más allá de la simple división sexual del trabajo. La parte más delicada (afinar la corteza sin romperla) y la más dura (la pala para golpear pesa entre 800 y 1.000 gramos) del trabajo la realizan las mujeres. Una sola mujer puede afinar una capa de corteza y un taparrabos en una jornada, pero esto representa ocho horas de trabajo intenso y continuo.

CUADRO NUM. 3

PROCESO DE FABRICACION

Naturaleza y orden de las operaciones.	1.—Cortar y despegar la corteza del árbol.	2.—Raspar el interior y el exterior de la corteza con un cuchillo de bambú.	3. — Golpear la corteza con una piedra para hacerla más flexible.
Forma de trabajo.	Individual masculino.	Individual masculino.	Individual femenino.
Tiempo de trabajo.	Media hora.	Hora y media.	Tres horas.

Si analizamos en términos de trabajo el cambio de una barra media de sal (baruya) por seis capas de corteza (yunduyé), tenemos:

$$1\frac{1}{2} \text{ jornadas} \longleftrightarrow 4 \text{ días de trabajo (5 horas} \times 6)$$

La tasa *normal* de cambio es, pues, una tasa *desigual*, puesto que los baruya reciben en trabajo casi tres veces más de lo que ellos dan. El cambio normal no es un cambio de equivalentes.

Aparte de la sustitución de los cuchillos de bambú por los cuchillos de acero —prácticamente sin incidencia sobre la productividad—, el proceso de fabricación de capas de corteza sigue siendo totalmente tradicional. Si tomamos la cifra de dos días para la producción de una barra de sal por los baruya antes de la introducción de los utensilios de acero, el cambio continúa siendo un cambio desigual.

$$2 \text{ días} \longleftrightarrow 4 \text{ días}$$

Los baruya deben tener conciencia de este hecho, porque declaran que ellos «ganan», y por parte de sus socios comerciales es unánime la opinión de que la sal de los baruya es cara. Por consiguiente, la última cuestión que nos debemos plantear

para dilucidar los fundamentos del valor de la sal es la siguiente:

¿Por qué los baruya y los yunduyé, a pesar de conocerse y vivir siempre en paz, consideran como normal esa tasa desigual? (desigual desde nuestro punto de vista y en términos de cambio de trabajo social).

Proponemos la siguiente respuesta, que se compagina con las declaraciones de nuestros informadores: la sal es cara porque es un producto «de lujo» cuya fabricación exige un saber técnico y un saber mágico que no poseen las tribus vecinas. Lo que los baruya exigen que se les pague y lo que aceptan pagar normalmente sus socios es el *monopolio de una doble escasez*, escasez de un producto y escasez de un saber. En nombre de la misma lógica, los baruya pagaban caro determinados productos para ellos preciosos como las hachas de piedra, las *gamshells*. El cambio se establece a un nivel que traduce conjuntamente la necesidad y el trabajo (o el esfuerzo para procurarse un recurso), pero el trabajo parece desempeñar un papel secundario: sólo definiría una especie de mínimo por debajo del cual no debe descender la tasa de cambio, mientras que la necesidad, la escasez del producto definiría el límite máximo que puede alcanzar [37].

«Primitivo», por consiguiente, no significa «sencillo». La realidad primitiva contiene en germen no solamente una parte de las condiciones, y por tanto, de la complejidad del futuro, sino que a veces puede presentar formas «desarrolladas» de práctica social cuyo «análogo» lo encontramos en otros momentos de la evolución histórica. Esta conclusión se verá reforzada

[37] Señalemos que Marx indicó claramente las condiciones *restrictivas* bajo las cuales, en una economía mercantil desarrollada, las mercancías pueden cambiarse por su valor: «Para que los precios a que se cambian entre sí las mercancías correspondan aproximadamente a sus valores sólo es *necesario:* 1.° que el cambio de las diversas mercancías deje de ser un cambio puramente casual o simplemente ocasional; 2.° que, siempre que se trate del cambio *directo* de mercancías, éstas se produzcan de una y otra parte en *las cantidades proporcionales aproximadamente* necesarias para el cambio, lo que indica la experiencia mutua del mercado, y es, por tanto, resultado del cambio continuo; 3.° refiriéndose a la venta, que *ningún monopolio natural o artificial* permita a uno de los contratantes vender por más del valor o le obligue a desprenderse de sus mercancías por menos de lo que vale» (*El capital*, III, p. 182. Subrayado por M. Godelier).

Véase, finalmente, M. Godelier: «Théorie marginaliste et théorie marxiste de la valeur et des prix: quelques hypothèses», *Problèmes de planification*, Publ. Ecole Pratique Hautes Etudes, 3 de mayo de 1964. (Este artículo lo incluye la versión castellana de *Racionalidad e irracionalidad en la economía, ed. cit.*)

cuando hayamos analizado otros dos casos del cambio de sal de los baruya.

Los baruya conseguían en la región de Menyamya nueces (*niaka*) que, utilizadas con cortezas de canelero, poseen el poder mágico de atraer «en masa» a las zarigüeyas por el sendero emprendido por el cazador. Estas mismas nueces son asimismo chupadas durante el transcurso de una ceremonia por los hombres jóvenes casados cuando son padres por primera vez, para purificarse la boca y el cuerpo de contaminaciones peligrosas, provocadas por sus relaciones sexuales con sus esposas. Estas nueces se cambian en la región de Menyamya por trozos de sal. Parece que provienen del Sur de Menyamya, de Papuasia, donde son recogidas por las tribus locales. Tenemos aquí el ejemplo de una cosa que tiene una «utilidad social», es una mercancía y tiene un «precio» relativamente elevado que no corresponde sino a un gasto de trabajo que consiste simplemente en recoger nueces y en transportarlas en pequeñas cantidades.

Terminaremos con otro ejemplo de «complejidad». Si un hombre desea comprar una cerda joven a los yoyué, necesita disponer por lo menos de cuatro grandes barras de sal (Tchamenié). La mayoría de las veces le faltaba una o dos barras de sal y las pedía prestadas a un hermano o a un cuñado. Posteriormente, una vez que la cerda paría una camada, entregaba un cochinillo por cada barra tomada en préstamo. Si se traduce en moneda de sal, por haber tomado prestada una barra habría devuelto un equivalente de dos a tres barras de sal si el cochinillo era macho, y de cuatro a cinco si el cochinillo era hembra. Esto corresponde a la práctica de una tasa de interés entre el 100 y el 400 por 100. Sin embargo, este caso es raro, y lo que importa subrayar sobre todo es que nadie, que sepamos, *acumulaba* sal *para prestarla*. Este ejemplo nos lleva a nuestro último problema: ¿estaba dominado el cambio de la sal entre los baruya por la búsqueda de un beneficio?

Cambio, moneda y beneficio

Los elementos de la respuesta están ya presentes; basta con reagruparlos. Hemos visto que existe en el valle de Wonenara, con ventaja para los primeros colonos, un reparto desigual de las tierras de sal entre los diversos segmentos de linaje. Esta situación no implica desigualdad en el reparto de la sal misma, puesto que los propietarios ceden a sus parientes, aliados o amigos el derecho de usar temporal o permanentemente una

parte de sus tierras de sal, y, sobre todo, porque cualquier individuo que corte hierba de sal está obligado a redistribuir una parte del producto. Una viuda, un viejo o un huérfano recibirán sal o los productos que necesiten: capa de corteza, cuchillos, etc. El ejemplo de la «tasa de interés» practicada en el caso del préstamo de barras de sal para la compra de un cerdo pone en evidencia un hecho esencial que revela la naturaleza del proceso de cambio: nadie acumula sal para prestarla y realizar un beneficio. Se obtiene, ciertamente, una ventaja material y un prestigio moral por el hecho de haber prestado, pero nadie busca el beneficio en detrimento del deudor. El principio y la finalidad de los cambios siguen siendo la satisfacción de las necesidades sociales, el consumo, y no la búsqueda de un beneficio. La autoridad política y el prestigio social de un clan, de un linaje o de un individuo residen, no tanto en su riqueza en tierra o en sal como en sus funciones rituales o guerreras, en el número de sus mujeres o de sus hijos. La sociedad baruya conoce una determinada jerarquía de los clanes y de los individuos, pero nada que se parezca al *big man* de las sociedades de las Western Highlands, que manipula una vasta red de hombres y de bienes y, por supuesto, nada que evoque los linajes nobles de las Trobriand o las aristocracias polinesias [38].

¿Ocurre tal vez lo mismo en las relaciones entre los baruya y sus socios comerciales? El beneficio que éstos obtienen de determinados cambios desiguales ¿implica la explotación de un grupo por otro? No es seguro que, al dar cuatro o cinco barras de sal por una larga piedra plana apenas pulida, el cambio no fuera desigual en su detrimento.

La respuesta nos parece negativa por dos razones:

La desigualdad consiste, como hemos visto, en un cambio desigual de trabajo [39]. Ahora bien, entre los baruya, como en la mayor parte de las sociedades primitivas, *el trabajo no es un recurso escaso*. Las actividades productivas no ocupan, al menos para los hombres, más que una parte del tiempo disponible (estimamos en un tercio el tiempo dedicado a las actividades productivas). Lo que cuenta en los cambios entre grupos es la satisfacción recíproca de sus necesidades y no una balanza equilibrada de sus inversiones de trabajo.

Por esta razón, la desigualdad de los intercambios traduce la utilidad social comparada de los productos intercambiados, su *desigual importancia en la escala de las necesidades sociales y las diversas situaciones de monopolio de los grupos que intercambian*. Lo que cuenta es tener lo *suficiente* para satisfacer las propias necesidades y, para repetir la frase de un informador, «si se recibe bastante, el trabajo es cosa del pasado, algo ya olvidado».

Existe, pues, una *desigualdad sin explotación* del hombre por el hombre. El cambio de sal de los baruya pertenece a la esfera de la circulación simple de las mercancías. Constituye *un caso de economía mercantil simple, injertada en una economía no mercantil* basada en el trabajo individual y colectivo de productores directos que redistribuyen los productos a través de los canales del parentesco y de la vecindad.

6. Conclusión

Nuestro análisis de la «moneda de sal» de los baruya viene a ilustrar por sí mismo los comentarios teóricos que lo precedían. Para los baruya, la sal es:

1. Un objeto precioso, de una naturaleza particular, puesto que entra, junto con los cerdos, en la categoría de las cosas «buenas para comer, pero escasas y esenciales», la carne y la sal.

2. Un objeto precioso, no solamente porque satisface una necesidad fisiológica esencial, sino también porque se consume exclusivamente durante los momentos esenciales de la vida social, nacimiento, iniciación, matrimonio, es decir, en el marco de las ceremonias y los rituales que los «celebran». La sal está,

[38] M. Sahlins: «Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia», *Comparative Studies in Society and History*, 5, 1963, pp. 285-303. Ver también, del mismo autor, «On the Sociology of Primitive Exchange», en *The Relevance of Models for Social Anthropology*, M. Banton ed., Nueva York, Praeger, 1965.

[39] En la lengua baruya, la categoría de trabajo no es una noción abstracta, indiferente a los contenidos concretos de la actividad laboriosa. El verbo *waunié*, trabajar, fabricar, siempre se utiliza en un contexto práctico: fabricar una casa, sal, una empalizada, etc. Recordemos que Marx añadía, tras haber subrayado el inmenso progreso realizado por Adam Smith cuando éste se liberó del modo de pensar de los fisiócratas para definir el trabajo sin más, independientemente de sus formas concretas: trabajo agrícola (el único productivo para los fisiócratas), trabajo manufacturero, trabajo comercial: «El trabajo parece ser una categoría totalmente simple. También la representación del trabajo en su universalidad —como trabajo en general— es muy antigua. Y, sin embargo, considerado en esta simplicidad desde el punto de vista económico, el «trabajo» es una categoría tan moderna como las relaciones que dan origen a esta abstracción simple» (K. Marx: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, ed. cit.*, p. 24). Véase también, del mismo autor, *El capital*, III, 1, pp. 161-182 de la *ed. cit.*

pues, investida de todas las significaciones ligadas a los momentos más solemnes y decisivos de la vida de los individuos y del grupo.

3. Un producto precioso porque su fabricación sólo puede realizarse gracias a especialistas que poseen conjuntamente el saber técnico y el saber mágico de su cristalización. En definitiva, se debe a los poderes mágicos del fabricante de sal el hecho de que los propietarios de los campos de sal puedan disponer de una sal «blanca y pesada» que las otras tribus desearán y por cuya obtención estarán dispuestas a «pagar» un buen precio.

4. Un producto precioso porque, gracias a él, los baruya pueden procurarse todo aquello que *les falta*, y que les es necesario para subsistir (hachas de piedra), protegerse del frío (capas de corteza), adornarse (plumas), compensar un asesinato, iniciar a sus hijas y a sus guerreros (nueces mágicas), armarse, etc. La sal es, pues, preciosa porque permite a los baruya superar los límites de sus recursos, límites impuestos por su ecología y su economía.

La sal es, pues, al mismo tiempo, una mercancía y una no mercancía, algo que se produce para los otros y un objeto que los miembros del grupo se dan «entre sí». En la medida en que es la única mercancía que se cambia por todas las otras, desempeña en relación con las demás el papel privilegiado de una moneda. Recíprocamente, todos los bienes por los que se cambia *se convierten por el hecho de este cambio* en mercancías y abandonan, *bajo esta forma*, las tribus vecinas para entrar en la tierra de los baruya, donde perderán de nuevo su carácter de mercancía para convertirse de nuevo en objetos para exhibir o para dar como la propia sal que, entre los baruya, nunca es objeto de trueque, sino siempre de donación y de redistribución, un objeto de intercambio social.

Se comprende entonces por qué, en algunas cabañas baruya se hallan suspendidas sobre el hogar barras de sal viejas que tienen casi una generación, ennegrecidas por el hollín y desecadas. Por «nada del mundo» su propietario querría cambiarlas o consumirlas, porque constituyen para él el símbolo de una amistad desaparecida, o de un pacto sellado con enemigos, lenguaje mudo que relata en cada instante presente lo que del pasado no debe envejecer. No sirven, por tanto, ni para comer, ni para trocar, ni para dar. Ya sólo son «buenas para pensar».

X. ECONOMIA MERCANTIL, FETICHISMO, MAGIA Y CIENCIA EN *EL CAPITAL* DE MARX *

Aislar y analizar las nociones de fetichismo y de magia en *El capital* no es, a primera vista, sino perder el tiempo con algunas fórmulas brillantes de Marx, preocuparse más por la forma que por el contenido de su obra teórica. Pero basta comprobar que esos términos reaparecen en cada etapa esencial del desarrollo de la teoría para suponer que expresan uno o varios elementos fundamentales del marxismo. Los textos esenciales se encuentran en la primera sección de la obra, que trata sobre la esencia de la «mercancía», y en la última, dedicada a las formas capitalistas de la renta de la tierra y a sus fuentes. En ese momento —aunque la obra haya quedado inconclusa—, Marx llegaba al término de su proyecto teórico, que consistía en estudiar la «organización interna» del modo de producción capitalista, su «esencia oculta» bajo el movimiento visible y las «ilusiones» de la competencia.

¿En qué consiste el fetichismo de la mercancía y por qué razones de fondo el beneficio, el interés, el salario y la renta de la tierra revisten el mismo carácter?

¿Por dónde debe comenzar el análisis científico del modo de producción capitalista y por qué? Por el análisis de la mercancía, responde Marx, y esto no por capricho, sino por la necesidad de los hechos.

«La riqueza de las sociedades en que impera el régimen capitalista de producción se nos aparece como un "inmenso arsenal de mercancías", y la mercancía, como su *forma elemental*. Por eso, nuestra investigación arranca del análisis de la mercancía» [1].

¿Qué es una mercancía? Es, ante todo, un objeto exterior de cualquier clase que tiene la propiedad de satisfacer necesidades humanas de cualquier tipo. Esta o estas propiedades cons-

* *La Nouvelle Revue de Psychanalyse*, núm. 2, otoño de 1970, número especial: «Objets du fétichisme», pp. 197-213.

[1] K. Marx: *El capital*, tomo I, p. 3, *ed. cit.*

tituyen su valor de uso, su utilidad social. Un objeto que no tenga utilidad alguna, excepto para su productor, no puede intercambiarse, y, por consiguiente, no puede convertirse en una mercancía. Su valor de cambio aparece precisamente cuando se cambia por una pipa o por dos pañuelos de seda, o por su equivalente en moneda, por ejemplo diez francos.

Este valor aparece, pues, como algo que no varía ni aun cuando ese objeto se cambie en proporciones diversas por otros objetos. Por consiguiente, para que objetos cualesquiera se intercambien en proporciones diversas, es preciso que tengan alguna cosa en común, de la que cada uno represente un más o un menos. Este algo en común no puede provenir de sus valores de uso respectivos, puesto que son distintos y radicalmente diferentes. Sólo queda un posible origen, el hecho de ser productos del trabajo humano. «Un valor de uso o un artículo cualquiera no tiene (pues) valor más que en la medida en que haya trabajo humano materializado en él», y este valor es precisamente el algo en común que se manifiesta en la relación de cambio entre las mercancías.

Antes de proseguir, caractericemos brevemente el método de Marx en el comienzo de *El capital,* método que tantos autores han considerado abusivamente como una deducción «dialéctica» de «categorías», de factura más o menos hegeliana. Marx no elige su punto de partida. Este le viene impuesto por la propia naturaleza de las *relaciones sociales* del período social que se propone analizar. Este punto de partida no es una «noción», sino las *formas* bajo las que aparecen los diversos objetos que desempeñan el papel de mercancías. El análisis de estas formas obliga a Marx a buscar las condiciones prácticas de la posibilidad del cambio de las mercancías. Para que este último exista es necesario que todas las mercancías tengan algo en común, cuya naturaleza y origen hay, por tanto, que descubrir. No es en sus valores de uso, todos ellos distintos e inconmensurables, donde reside ese elemento; no queda, pues, más que una sola propiedad que sea común a todas ellas, el hecho de que sean productos del trabajo. Por consiguiente, la naturaleza del valor, su «sustancia» queda descubierta: es trabajo humano coagulado, materializado, cristalizado. Marx no ha procedido, pues, por una «deducción» ideal, lógica, del concepto de valor partiendo del concepto de mercancía; basta con recordar al respecto la insistencia con que subrayaba, aun poco antes de su muerte, el carácter original de su método en sus famosas notas sobre el *Tratado de economía política,* de A. Wagner, para medir la importancia de este punto:

«Yo no arranco nunca de los "conceptos", ni por tanto del "concepto del valor", razón por la cual no tengo por qué "dividir" en modo alguno este "concepto". Yo parto de la *forma social* más simple en que toma el cuerpo el producto del trabajo en la sociedad actual, que es la *mercancía*»[2].

«Mi método *analítico,* que no arranca *del hombre* [en general], sino de un *período social concreto,* no guarda ni la más remota relación con ese método de entrelazamiento de conceptos que gustan de emplear los profesores alemanes ("de palabras es fácil discutir y sobre ellas no es difícil construir *un* sistema")»[3].

Pero prosigamos el análisis del valor. Si éste en su esencia consiste en trabajo materializado, ¿no cabe imaginar que el valor de las mercancías vaya a variar en función de la pereza o de la habilidad de sus productores, es decir, con las formas concretas, individuales que haya adoptado el trabajo de su producción?

De hecho, el tiempo que determina el valor de la mercancía es el tiempo de trabajo «socialmente» necesario para su producción y no el tiempo que concretamente, individualmente, invierte un productor determinado. El tiempo de trabajo «socialmente» necesario es «aquel que se requiere para producir un valor de uso cualquiera, en las condiciones normales de producción y con el grado medio de destreza e intensidad de trabajo imperantes en la sociedad. Pero éste cambia al cambiar la *capacidad productiva del trabajo*»[4]. Por tanto, la cantidad *media* de trabajo empleada en la producción de una mercancía es lo que determina su valor. Así, se comprende que el trabajo *concreto* de un productor determinado no produzca valor más que en la medida en que forma un todo con las inversiones de trabajo de todos los demás productores empeñados en la misma producción, coincide con el tiempo de trabajo socialmente necesario para esa producción y se convierte de este modo en un elemento indistinto de la fuerza de trabajo de la sociedad considerada en su conjunto. Es «como si toda la fuerza de trabajo de la sociedad, materializada en la totalidad de los valores que forman el mundo de las mercancías, *representase* para estos efectos *una inmensa fuerza humana* de trabajo, no obstante ser la suma de un sinnúmero de fuerzas de trabajo

[2] K. Marx: *El Capital,* tomo I, pp. 717-718 (subrayado por Marx).
[3] *Idem,* I, p. 720 (subrayado por Marx).
[4] *Idem,* I, pp. 6-7.

individuales»[5]. Las mercancías, productos de la inversión de esta fuerza de trabajo social única se convierten en «residuo» de «la misma materialidad espectral, en un simple coágulo de trabajo humano indistinto»[6], en valores.

El trabajo humano tiene, pues, un doble carácter, concreto y abstracto, según que se lo relacione con el valor de uso de las mercancías o con el valor de esas mismas mercancías. Para Marx este descubrimiento tiene una importancia teórica tal que escribe:

«*Nadie*, hasta ahora, había puesto de relieve críticamente este doble carácter del trabajo representado por la mercancía. (...) Este punto es el eje en torno al cual *gira* la comprensión de la economía política»[7].

Si se toma en serio, como debe ser, esta apreciación de Marx sobre su obra, hay que llegar a la conclusión de que, desde su punto de vista, el descubrimiento del doble carácter del trabajo humano aportaba lo que le faltaba a la teoría del valor de los economistas clásicos para poder plantear correctamente y resolver un determinado número de problemas teóricos fundamentales. Mientras que, desde William Petty y Adam Smith, el trabajo humano era reconocido como el origen y la sustancia del valor de las mercancías, se ignoraba (salvo algunos presentimientos)[8] que el trabajo forma el valor de las mercancías solamente al convertirse en trabajo humano abstracto, en trabajo socialmente necesario. Marx es consciente, pues, de haber realizado un gran salto hacia adelante en la teoría del valor, lo que le permite «conseguir lo que la economía burguesa no ha intentado siquiera: poner en claro la génesis de la forma dinero»[9]. Ahora bien —y en este punto llegamos al objeto mismo de nuestra investigación—, esta génesis va a descubrir al mismo tiempo el carácter fetichista, enigmático, de toda mercancía y, por tanto, de la moneda. ¿En qué consiste poner en claro la génesis de la «forma-dinero»?

«*Investigar*, remontándonos desde esta forma fascinadora

[5] *Idem*, I, p. 6.
[6] *Idem*, I, p. 6 (subrayado por Marx).
[7] *Idem*, I, p. 9 (subrayado por M. G.).
[8] Marx cita un notable escrito anónimo de 1739 ó 1740 en el que se decía: «En los cambios, el valor de las cosas útiles se regula por la cantidad de trabajo necesariamente exigido y ordinariamente empleado para su producción» (*Some Thoughts on the Interest of Money in general, and particularly in the Public Funds*, etc., Londres, p. 7, nota 9).
[9] K. Marx: *El capital*, I, p. 15.

hasta sus manifestaciones más sencillas y más humildes, el *desarrollo de la expresión* del valor *que se encierra* en la *relación* de valor de las mercancías. Con ello, veremos, al mismo tiempo, cómo el enigma del dinero se esfuma»[10].

Por tanto, para «poner en claro la génesis» del dinero, Marx analizará la forma en que aparece el valor de una mercancía, la *forma* bajo la cual se *manifiestan* su contenido (el trabajo humano *abstracto*) y su magnitud (el tiempo de trabajo *socialmente* necesario).

Ahora bien, el valor de una mercancía jamás puede aparecer si se considera a ésta aisladamente, al margen de todas las restantes. En este caso sólo se manifiesta el valor de uso de esta mercancía, su naturaleza de objeto útil. Para que se manifieste su valor es necesario que se cambie por otras mercancías. Cuando entra en relación de cambio con esas mercancías, su propio valor encuentra en *esa relación* una *forma* que lo expresa. Esta relación, esta forma, constituye su «valor de cambio». El «valor de cambio» de una mercancía es la «forma de manifestarse»[11] de su valor, «una representación caracterizada del valor contenido en esa mercancía» (es decir, del gasto social de trabajo cristalizado en ella), pero ese «valor de cambio» no es el «valor» de dicha mercancía.

Frecuentemente, los comentaristas de Marx ignoran esta distinción entre «valor» y «valor de cambio», y, sin embargo, es fundamental.

«Para mí el "valor" de una mercancía no es ni su valor de uso ni su valor de cambio»[12].

El «valor de cambio» de una mercancía es la relación de valor que se establece a través del cambio de esta mercancía por otras. Esta relación no crea el «valor» de esta mercancía, porque este valor nace en el proceso de producción de la mercancía, y no en el proceso de su circulación entre los productores. La circulación no crea valor alguno. Este *existe* antes de que las mercancías circulen. Cuando éstas circulan, y, por tanto, se cambian, las mercancías establecen relaciones de valor que pueden o no corresponder a su valor. Por ejemplo, se venden a un precio que supera su valor[13].

[10] *Idem*.
[11] *Idem*, I, p. 4.
[12] K. Marx: *Glosas de Marx a Wagner*, I, p. 718.
[13] El precio es el nombre en dinero del trabajo materializado en la mercancía [...] la forma precio envuelve ya de suyo la posibilidad de

Analicemos, pues, la relación de intercambio entre dos mercancías, puesto que esta relación constituye la «forma» de aparición del valor y el punto de partida de la génesis del dinero. Supongamos el caso más simple, el de una mercancía A (lienzo) que se cambia por una mercancía B (levitas) en una determinada proporción xA = yB, 20 varas de lienzo = 1 levita. El valor de A *se expresa*, pues, en una determinada cantidad de B. Se expresa «relativamente» a B y se encuentra frente a ella en forma de «equivalente». Por consiguiente, el valor de A se expresa en dos formas, una relativa y otra equivalente. Si se invierte la ecuación, es A la que se convierte en forma equivalencial de B. Por tanto, en esa «relación de expresión», cada mercancía desempeña un papel distinto, pero correlativo y exclusivo del papel de la otra (una mercancía no puede ser su propio equivalente). Así pues, en esa relación sólo se expresa el valor de *una* mercancía. La segunda mercancía, que desempeña el papel de equivalente, se limita a suministrar a la primera la *materia para la expresión*[14] de su valor, sin que su propio valor sea expresado. Desempeña un papel «pasivo»[15].

¿Cómo puede esa relación entre dos mercancías contener «el misterio de toda forma de valor», y, por tanto, del carácter fetichista de la mercancía y del dinero? Para comprenderlo es necesario analizar más atentamente los dos polos de esta relación de expresión, la forma relativa y la forma equivalencial. Esa relación que hace de la levita el equivalente del lienzo expresa, pues, el valor del lienzo en el valor de uso de la levita. Ahora bien, tejer lienzo y cortar una levita son dos formas concretas *distintas* de trabajo. A partir del momento en que la levita se presenta como el equivalente del lienzo, el trabajo contenido en B es reconocido como *idéntico* al trabajo contenido en A. Por tanto, las dos formas concretas de trabajo se reducen a trabajo humano igual, abstracto.

Puesto que el valor de A puede expresarse en el objeto de *uso diferente* que es B, la «forma relativa» del valor de A pone de manifiesto que el valor no es una propiedad *de las cosas* cambiadas, sino una *realidad social*, el trabajo social necesario para su producción.

Por el contrario, puesto que en la relación simple xA = yB solamente la mercancía A «expresa» su valor y tiene necesidad de B para expresarlo, parece que la mercancía B, por su parte,

una incongruencia cualitativa entre el precio y la magnitud del valor... Véase I, pp. 63-64.

[14] K. Marx: *El capital*, I, p. 16.

[15] *Idem*, I, p. 15.

posea *naturalmente* la capacidad de expresar el valor de toda mercancía. Por consiguiente, toda mercancía, desde el preciso instante en que desempeña el papel de equivalente, parece poseer *en sí misma* la capacidad de medir el valor de las restantes mercancías. La «forma equivalencial» de una mercancía enmascara, pues, la esencia del valor, que consiste en ser una realidad social, el trabajo humano, y hace de este valor una característica de las cosas, creando de este modo el carácter fetichista de las mercancías, transformándolas en *enigmas*.

«De aquí el carácter misterioso de la forma equivalencial, carácter que la mirada burguesamente embotada del economista sólo advierte cuando esta forma se le presenta ya definitivamente materializada en el dinero. [...] Sin sospechar siquiera que este misterio de la forma equivalencial se encierra ya en la expresión más simple del valor, *v. gr.* en la de 20 varas de lienzo = 1 levita»[16].

En definitiva, la «forma» del valor de las mercancías proviene de la propia naturaleza de la mercancía. Porque, en su fondo, toda mercancía es una realidad *doble* y encubre la oposición de su valor de uso y de su valor, *necesita* la relación de *dos* mercancías (en la que una figura como valor de uso y la otra como valor de cambio) para *hacer aparecer* su esencia. Pero la esencia misma del valor desaparece en su modo de aparición. El valor, trabajo humano social y, por tanto, abstracto, realidad social y no material, sólo puede expresarse en una forma, la «forma equivalencial», que lo disimula haciéndolo aparecer como una característica natural de las cosas.

Ahora bien, esta «forma» del valor no aparece más que en una época determinada del desarrollo histórico de la sociedad, allí donde ha surgido la producción mercantil, y se desarrolla con la extensión de esta última. Mientras que, en el origen, en las sociedades primitivas, el intercambio mercantil no había podido ser sino accidental y la forma del valor no había sido más que la relación simple de una mercancía con otra, xA=yB, en un estadio posterior, a medida que el número de mercancías se multiplicaba, la forma del valor ha podido adquirir una forma desarrollada, expresándose el valor de A en un elevado número de equivalentes xA = yB, xA = zC, xA = vD, etc. Es, por ejemplo, el caso del ganado que, en determinadas sociedades,

[16] *Idem*, I, p. 24. Véase también p. 15. En esta *forma simple del valor* reside el secreto *de todas* las formas del valor. Por eso es en su análisis donde reside la verdadera dificultad del problema.»

puede cambiarse por otras mercancías, mientras que éstas no pueden cambiarse entre sí.

En un estadio aún más desarrollado de la producción mercantil se ha hecho posible y necesario que todas las mercancías producidas expresen sus valores recíprocos en el *mismo* equivalente. *Una* sola mercancía se ha convertido en el equivalente *general* del valor de todas las demás. A partir de entonces, el trabajo social y el mundo de las mercancías encuentran la unidad de forma y de expresión de la que carecían en los estadios precedentes.

«La clase *específica* de mercancías a cuya forma *natural se incorpora socialmente la forma de equivalente,* es la que se convierte en mercancía-dinero o funciona como dinero. Esta mercancía tiene como *función social específica,* y por tanto como *monopolio social dentro del mundo de las mercancías,* el desempeñar el papel de equivalente general» [17].

Históricamente, los metales preciosos han conquistado el monopolio de esta posición, convirtiéndose en mercancía-moneda (el dinero). A partir de entonces, la expresión del valor relativo de las mercancías en la moneda se convierte en el «precio» de esas mercancías.

Con la aparición del dinero, la «falsa apariencia» que la forma equivalencial confiere al «valor» de las mercancías se consolida definitivamente.

«Una mercancía no se presenta como dinero porque todas las demás expresan en ella sus valores, sino que, por el contrario, éstas parecen expresar sus valores de un modo general en ella, por ser *dinero. El movimiento que sirve de enlace desaparece en su propio resultado, sin dejar la menor huella.* Sin tener arte ni parte en ello, las mercancías se encuentran delante con su propia forma de valor, plasmada y completa, como si fuese una mercancía corpórea existente al margen de ellas y a su lado. Estos objetos, el oro y la plata, tal como salen de la entraña de la tierra, son al mismo tiempo la encarnación directa de todo trabajo humano. *De aquí la magia del dinero*» [18].

De este modo culmina la génesis ideal de la moneda, génesis que disipa por completo su misterio. ¿En qué ha consistido esta «génesis»? Una vez más nos parecen necesarias algunas observaciones epistemológicas. De nuevo, Marx no parte de un concepto, sino de un hecho práctico, la relación de cambio de

[17] *Idem*, I, p. 35.
[18] *Idem*, p. 55.

las mercancías, es decir, la *forma social* en la que se expresa el valor de cualquier mercancía. Marx ha *elegido* para iniciar su análisis la forma *más simple* de esta relación, la relación entre dos mercancías solamente, y ha distinguido y definido la *función* diferente que desempeña cada una de esas dos mercancías en el seno de dicha relación. Para analizar esas funciones, Marx movilizó los resultados teóricos obtenidos en su investigación precedente: por una parte, la definición de la naturaleza del valor, conocimiento adquirido desde los clásicos, y, por otra, su propio descubrimiento del doble carácter del trabajo. A continuación siguió el desarrollo de la forma del valor desde la relación simple entre dos mercancías hasta la relación compleja de todas las mercancías entre sí.

Una transformación de la relación de cambio surge cuando el intercambio de las mercancías se generaliza y adquiere una forma compleja. La forma «equivalencial» adopta la forma de moneda. Esta transformación corresponde a las necesidades *internas* del desarrollo de la producción mercantil. Para que el cambio de mercancías se generalice, es necesario que la forma equivalencial del valor de las mercancías adopte una forma *general,* es decir, *única* para el conjunto de todas las mercancías.

La transformación de la relación de cambio de las mercancías que corresponde a un estadio de intercambio generalizado aboca, pues, a la *especialización de una sola* categoría de mercancías en la función de equivalente general del valor de las otras mercancías. A la mayor complejidad de la estructura de los intercambios mercantiles corresponde la especialización de uno de los elementos de esta estructura.

Al término de este análisis se encuentran, pues, definidos científicamente y construidos los conceptos de moneda, dinero y precio.

Este análisis abstracto de las transformaciones de las «formas» del valor revela, pues, *inmediatamente* el carácter *histórico* de los conceptos a los que aboca, las categorías económicas de moneda, precio, etc. Estas transformaciones aparecen como condiciones internas (es decir, a la vez como causa y efecto) del mismo desarrollo de la producción mercantil en el seno de determinadas sociedades a partir de una época concreta de la historia, y corresponden a estadios sucesivos de ese desarrollo, desde el trueque ocasional entre comunidades primitivas hasta la aparición de las monedas de oro y de plata en la antigüedad oriental o europea. El orden de aparición y de definición de los conceptos corresponde en este caso al orden de aparición de relaciones mercantiles cada vez más complejas en la histo-

ria de algunas sociedades. Así pues, lo que muestra y demuestra el método de análisis de Marx es el carácter histórico tanto de las *realidades* que analiza el pensamiento como de los *conceptos* que este pensamiento construye para explicarlas. El método de Marx no deja, por consiguiente, al pensamiento teórico ninguna posibilidad de *alienarse especulativamente* en sus propios productos ideales considerándolos, bien como realidades ideales sin historia, bien como idealidades que remitirían a una realidad carente de historia. Más tarde insistiremos sobre este punto.

El resultado general del análisis de Marx consiste, pues, en mostrar el carácter absurdo, insólito de las representaciones espontáneas de los individuos que viven en las sociedades mercantiles, en destruir las falsas apariencias, las pseudo-«evidencias» (así como las representaciones más elaboradas de los economistas «vulgares», que se limitan a retomar y a «sistematizar» las representaciones espontáneas):

«A primera vista, *parece como* si las *mercancías* fuesen objetos *evidentes* y triviales. Pero, analizándolas, vemos que son objetos muy intrincados, llenos de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos» [19].

Esta complejidad y este misterio no provienen ni del valor de uso de las mercancías ni de su carácter de productos del trabajo. En una sociedad dada, «la utilidad» de las mercancías es algo evidente, y en cualquier sociedad los hombres se interesan por el tiempo necesario para la producción de los objetos que utilizan. La complejidad y el misterio provienen exclusivamente del modo de aparición del valor de las mercancías, de la «forma» social en la que aparece cuando esas mercancías entran en relación de intercambio.

«La forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que esa forma cobra cuerpo no tiene absolutamente nada que ver con su carácter físico ni con las relaciones materiales que de este carácter se derivan. Lo que aquí reviste a los ojos de los hombres, *la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales* no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres. Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana *semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres*. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es a lo que yo llamo el *fetichismo* bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto se crean en forma de mercancías y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción» [20].

[19] *Idem*, I, p. 36.

En su esencia, el fetichismo del mundo de las mercancías consiste, pues, en la propiedad que tiene la forma de aparición del valor de *disimular* la esencia real del valor *mostrando* precisamente lo *contrario*. Por consiguiente, no es el hombre quien *se* engaña sobre la realidad, es la realidad quien *le* engaña al aparecer necesariamente bajo una forma que la disimula, presentándola al revés a la conciencia *espontánea* de los individuos que viven en el seno del mundo mercantil. Este modo de aparición al revés constituye así *el punto de partida obligado* de las representaciones que espontáneamente se hacen los individuos de sus relaciones económicas. Esas representaciones, así como los desarrollos ideológicos que las consolidan y que son producidos tanto por los economistas vulgares como por otras categorías de ideólogos, constituyen en la conciencia de los individuos *un campo más o menos coherente de fantasmas espontáneos y de creencias ilusorias referentes a la realidad social* en cuyo seno viven. A partir de ahí se comprende que esas representaciones ilusorias y esas nociones espontáneas no puedan en ningún caso constituir el punto de partida para el análisis científico de esta realidad social.

El fetichismo de las mercancías no consiste, pues, en el efecto de la alienación de las conciencias, sino en el efecto en y para las conciencias de la disimulación de las relaciones sociales en y bajo sus apariencias. El fetichismo de la mercancía no es el producto singular, subjetivo, de una historia individual, sino el producto general y objetivo de una historia colectiva, la de la sociedad. Puesto que su fundamento existe fuera de la conciencia, en la realidad objetiva de relaciones sociales históricamente determinadas, ese fetichismo sólo puede desaparecer con la desaparición de esas relaciones sociales. El descubrimiento científico de que:

«Los productos del trabajo, considerados como valores, no son más que expresiones materiales del trabajo humano invertido en su producción, es un descubrimiento que hace época en la historia del progreso humano, pero que *no disipa ni mucho*

[20] *Idem*, I, p. 38 (el subrayado es de Godelier).

menos la sombra material que acompaña al carácter social del trabajo. Y lo que sólo tiene razón de ser en esta forma concreta de producción, en la producción de mercancías [...] sigue siendo para *los espíritus cautivos en las redes* de la producción de mercancías, *aun después* de hecho aquel descubrimiento, algo tan perenne y definitivo como la tesis de que la descomposición científica del aire en sus elementos deja intangible la forma del aire como forma física material» [21].

Por consiguiente, *el conocimiento* científico de la estructura de las relaciones mercantiles no *suprime* la conciencia espontánea que los individuos tienen de estas relaciones (incluso el sabio). Sin duda, modifica el papel y los efectos de esta conciencia sobre su conducta, pero no la suprime. Para abolirla, se precisa una revolución social ligada al desarrollo mismo de las fuerzas productivas, desarrollo y revolución que hace posibles y necesarios el propio funcionamiento del modo de producción capitalista, la forma más desarrollada históricamente de la producción mercantil, forma «acabada» de esta producción porque la fuerza de trabajo del hombre también se ha convertido en mercancía [22].

«*Todas* las formas de sociedad, cualesquiera que ellas sean, al llegar a la producción de mercancías y a la circulación de dinero, incurren en esta inversión. Pero este mundo encantado e invertido se desarrolla todavía más bajo el régimen capitalista de producción y con el capital, que constituye su categoría dominante, su relación determinante de producción» [23].

¿Cuáles son esos desarrollos? Aquí no haremos más que sugerirlos de un modo groseramente esquemático, ya que de otra forma nos veríamos obligados a entrar en el detalle de todos los análisis de *El Capital.*

El capital es ante todo dinero, moneda (es decir, el equivalente general del valor de las mercancías). Pero no toda moneda es capital. Para que el dinero *funcione como capital* es

[21] *Idem*, p. 39 (el subrayado es de M. G.).

[22] Véase mi artículo: «Système, structure et contradiction dans *Le Capital*», *Les Temps Modernes*, 1966, núm. 246, p. 832, donde comparábamos este análisis con las conclusiones de Spinoza, para quien el conocimiento del segundo género, el conocimiento matemático, no suprime el de primer género, el saber empírico de la experiencia cotidiana. (Véase la traducción castellana de este artículo, «Sistema, estructura y contradicción en *El Capital*», *Problemas del estructuralismo*, Siglo XXI Editores, México, 1967, páginas 50-93.)

[23] K. Marx: *El Capital*, p. 765.

preciso que reporte un beneficio. En la circulación simple de mercancías, una mercancía M_1 es vendida por dinero, y este dinero sirve para adquirir otra mercancaía M_2. Al final del proceso, M_1 —D— M_2, el dinero ha sido definitivamente *gastado*, habiendo funcionado como un simple medio de circulación de las mercancías M_1 y M_2. En la circulación del dinero como capital, una cantidad D_1 de dinero es adelantada para comprar una mercancía que seguidamente será vendida. Al término de este proceso, vuelve a encontrarse en manos del propietario de D_1 una cantidad D_2 de dinero tal que D_2 equivale a la cantidad D_1 primitivamente adelantada más un excedente, un valor de más o plusvalía: $D_2 = D_1 + \Delta D$. Por tanto, en ese proceso el valor adelantado al comienzo no solamente se ha conservado, sino que ha aumentado su valor, el dinero se ha transformado en capital. En la circulación simple de mercancías, el propietario de las mercancías M_1 sólo las vende para procurarse las mercancías M_2 que necesita y que no produce. La circulación simple de mercancías sólo sirve como medio para alcanzar un objetivo situado fuera de ella, la apropiación de cosas útiles para la satisfacción de las necesidades. La circulación del dinero como capital, por el contrario, parece poseer su objetivo en sí misma, a través de la transformación continuamente renovada del dinero en mercancías y de las mercancías en dinero:

«El valor se erige aquí en *sujeto de un proceso* en el que, bajo el cambio constante de las formas de dinero y mercancía, su magnitud varía automáticamente, desprendiéndose como plusvalía de sí mismo como valor originario, o lo que tanto vale, *valorizándose a sí mismo.* En efecto, el proceso en que engendra plusvalía es su propio proceso, y, por tanto, su valorización, la *valorización de sí mismo.* Ha obtenido la virtud oculta y misteriosa de engendrar valor por el hecho de ser valor. Lanza al mundo crías vivientes, o al menos pone huevos de oro» [24].

Nos encontramos aquí con el mismo vocabulario que servía para describir el fetichismo de la mercancía. Este carácter fetichista, que había encontrado en el dinero su forma más compleja, culmina a partir de ahora su desarrollo, puesto que, desde el momento en que funciona como capital, el dinero parece no solamente tener en sí mismo la propiedad de ser valor, sino también la de *valorizarse*, autoengendrarse.

«En la relación entre el capital y la ganancia, es decir, entre el capital y la plusvalía [...] *aparece el capital como una rela-*

[24] *Idem*, p. 110 (el subrayado es de M. G.).

ción consigo mismo (*a*), relación en la que se distingue como suma originaria de valor, del valor nuevo añadido por él mismo. *Existe la conciencia* de que este valor nuevo es engendrado por el capital a lo largo del proceso de producción y del proceso de circulación. Pero el modo como ocurre esto aparece *mixtificado* y como fruto de cualidades *misteriosas inherentes* al propio capital (b)» [25].

El problema científico fundamental para explicar la génesis y el funcionamiento del modo de producción capitalista estriba, por consiguiente, en explicar el origen y la naturaleza de la plusvalía.

Para que el dinero se transforme en capital, es decir, se valorice, es necesario que pueda comprar en el mercado una mercancía que tenga la propiedad, cuando se la utiliza, de crear valor. Esta mercancía existe, es la fuerza de trabajo. Mas, para que la fuerza de trabajo se presente en el mercado como una mercancía a la venta, se precisan condiciones históricas muy particulares, únicas. Es necesario que los productores estén separados de los medios de producción y carezcan del dinero para comprarlos. Se requiere, por tanto, que estén *obligados* a vender su fuerza de trabajo a los propietarios de los medios de producción y del dinero y, al mismo tiempo, sean *libres* como personas (de otro modo venderían su persona con su fuerza de trabajo y serían esclavos, no asalariados). Estas condiciones han ido cumpliéndose paulatinamente en diversos países de Europa a partir del siglo XV [26], durante la llamada fase de acumulación primitiva del capital, que fue al mismo tiempo la época de la disolución de la estructura económica feudal y la de la génesis de los elementos constitutivos del sistema capitalista. La base de toda esta evolución fue la expropiación de los campesinos [27]. Por consiguiente, el dinero sólo se convirtió en capital [28] a partir del momento en que se estableció una nueva relación social, la de dos clases sociales, los capitalistas y los obreros, en el proceso de producción de las mercancías. El capital, según la célebre fórmula, no es lo que aparenta, «una

[25] *Idem*, III, p. 63; *a*) el subrayado es de K. Marx. *b*) el subrayado es de M. G.

[26] A veces, incluso antes, como en Italia. Véase K. Marx: *El Capital*, I, página 609, nota 1.

[27] *Idem*, I, p. 609.

[28] Hemos dejado de lado el problema del origen y de la naturaleza de las formas antediluvianas del capital: comercial, financiero, etc., que Marx examina en el libro III, sección 2, para tratar solamente del capital productivo (industrial y agrícola).

cosa, sino una *relación social* entre personas que se establece por mediación de las cosas». Una vez más, el carácter, a la vez social e histórico, de las categorías económicas, en este caso las de capital, plusvalía, salario, se muestra y se demuestra en el análisis que de las mismas hace Marx en su «génesis»:

«La naturaleza no produce, de una parte, poseedores de dinero o de mercancías y, de otra parte, simples poseedores de sus fuerzas personales de trabajo. Este estado de cosas no es, evidentemente, obra de la *historia natural*, ni es tampoco un estado de cosas *social* común a todas las épocas de la historia. Es, indudablemente, el fruto de un desarrollo histórico precedente, el producto de una larga serie de transformaciones económicas, de la destrucción de toda una serie de formaciones más antiguas en el campo de la producción social» [29].

Puesto que, en su esencia, el capital es una relación social, la del capitalista y el obrero, ¿cómo, en el seno de esta relación, puede nacer la plusvalía? Lo que compra el capitalista al obrero por un salario es el uso de su fuerza de trabajo. Por consiguiente, la fuerza de trabajo es una mercancía cuyo valor se mide, como el de cualquier otra mercancía, por el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción, es decir, para la producción de los medios materiales que exigen su formación y mantenimiento. Cuando el obrero trabaja, es decir, cuando invierte su fuerza de trabajo al servicio del capitalista, crea no solamente el equivalente del valor que representa su salario, sino también un valor añadido, el cual no se le retribuye. Este trabajo *no retribuido*, este valor añadido, constituye el origen y la esencia de la plusvalía. La relación capitalista-obrero se presenta, pues, inmediatamente como una relación de explotación del hombre por el hombre, explotación que el salario disimula:

«Júzguese, pues, de la importancia decisiva que tiene la transformación del valor y precio de la fuerza de trabajo en el *salario*, es decir, en el valor y precio del trabajo mismo. En esta *forma exterior de manifestarse*, que *oculta y hace invisible la realidad, invirtiéndola*, se basan todas las ideas jurídicas del obrero y del capitalista, todas las mistificaciones del régimen capitalista de producción» [30].

Efectivamente, en la práctica todo sucede, tanto desde el

[29] K. Marx: *El Capital*, I, p. 122.

[30] *Idem*, I, p. 452.

punto de vista de los capitalistas como de los obreros, como si el salario retribuyera todo el trabajo suministrado por el obrero (al salario se añaden las primas, las horas extraordinarias, etcétera). El salario le presta, pues, al trabajo no retribuido la apariencia de trabajo retribuido y, correlativamente, hace aparecer necesariamente al beneficio como el producto del capital. El beneficio no ès sino una de las formas de la plusvalía, «forma en la que se desdibujan y se borran su origen y el secreto de su existencia» [31]. Por consiguiente, cada clase social parece extraer de la producción y de la circulación de las mercancías el ingreso al que tiene derecho. Las categorías económicas de salario, beneficio, interés del capital y renta de la tierra expresan, pues, las relaciones visibles de la práctica cotidiana de los negocios y, en tanto que tales, poseen una *utilidad pragmática*, pero carecen de todo valor científico. Mientras que la circulación de mercancías *no crea* valor, sino que lo *realiza*, y a través de ella la plusvalía creada en el proceso de producción *se distribuye* entre las diferentes variedades de capitalistas (industriales, financieros, terratenientes), adoptando las formas de beneficio industrial, interés o renta de la tierra, en apariencia todo sucede *como si* el capital, el trabajo y la tierra fuesen fuentes *autónomas* de valor que se suman y se combinan para formar el valor de las mercancías. La apariencia de las relaciones económicas disimula y contradice su esencia.

«La forma exterior de las relaciones económicas, tal como se presenta en la superficie de los fenómenos, en su existencia real y también, por tanto, en las ideas con que los representantes y los agentes de estas relaciones pretenden ver claro en ellas, difiere mucho y es, en realidad, lo inverso, lo contrario a su *forma nuclear interior, aunque oculta*, y al concepto que a ella corresponde» [32].

[31] *Idem*, III, p. 63. Véase igualmente, en el libro III de *El capital*: «El modo cómo la plusvalía se convierte en la forma de la ganancia mediante la transición a través de la cuota de ganancia, no es sino la prolongación de la inversión de sujeto y objeto operada ya durante el proceso de producción. [...] Por una parte, el valor, el trabajo pretérito que domina sobre el trabajo vivo se personifica en el capitalista; por otra parte, el obrero *aparece*, a la inversa, como una fuerza de trabajo objetivada, como una simple mercancía. Y esta *relación invertida hace surgir necesariamente*, ya en el plano de las simples relaciones de producción, una *idea invertida congruente*, una conciencia traspuesta, que los cambios y modificaciones del verdadero proceso de circulación se encargan luego de desarrollar.»

[32] K. Marx: *El Capital*, III, p. 210 (el subrayado es de M. G.).

«Es el mundo *encantado, invertido* y puesto de cabeza en que *Monsieur le Capital* y *Madame la Terre* aparecen como personajes sociales, a la par que llevan a cabo sus brujerías directamente, como simples cosas materiales. El gran mérito de la economía clásica consiste precisamente en haber disipado esta falsa apariencia y este engaño, esta *sustantivación* y cristalización de los distintos elementos sociales de la riqueza entre sí, *esta personificación de las cosas y esta materialización de las relaciones de producción, esta religión de la vida diaria* [...]. Esto no obsta para que los mejores portavoces de la economía clásica, como necesariamente tenía que ser dentro del punto de vista burgués, sigan en mayor o menor medida cautivos del mundo de apariencia críticamente destruido por ellos [...] Y, por el contrario, es también igualmente natural, de otra parte, que los agentes reales de la producción se sientan plenamente a gusto, como en su casa, dentro de estas formas enajenadas e irracionales de capital-interés, tierra-renta del suelo y trabajo-salario, pues son precisamente las formas de la apariencia en que ellos se mueven y con las que conviven diariamente» [33].

Con este texto capital se cierra nuestro análisis sobre la noción de fetichismo en Marx y culmina nuestra demostración del lazo necesario que liga el análisis de la mercancía, que principia la obra de Marx, con el análisis del beneficio, del interés y de la renta de la tierra con el que concluye. Entre estos extremos se sitúa el eslabón intermediario y fundamental, el análisis de la «forma-capital» de la moneda y el descubrimiento de la esencia real del salario y de la plusvalía, es decir, de la esencia real de las relaciones capitalistas de producción [34].

Producto de la historia, característico del modo de aparición de las relaciones sociales de ciertas sociedades en las que se ha desarrollado la producción mercantil, ilusión colectiva que reside espontáneamente en la conciencia de los miembros de esas sociedades y que, al no tener su fundamento en su conciencia, sólo puede desaparecer con la desaparición de las relaciones sociales que lo engendraron, el fetichismo de la mercancía y de todas las formas sociales que se han desarrollado a

[33] *Idem*, p. 768 (el subrayado es de M. G.).

[34] Este lazo lo señala el propio Marx en una carta a Engels fechada el 24 de agosto de 1867: «Lo mejor de mi libro es: 1.º (en esto descansa toda la comprensión de los hechos) el *doble carácter del trabajo*, que se pone de relieve ya en el *primer capítulo*, según que se exprese en valor de uso o en valor de cambio; 2.º el estudio de la *plusvalía independientemente de sus* formas *específicas*, como son la ganancia, el interés, la renta del suelo, etc» (el subrayado es del propio Marx).

partir de ella, moneda, capital, interés, salario, etc., constituye el foco de un universo de representaciones míticas que alimentan creencias irracionales en los poderes mágicos de las cosas, o que inducen en los individuos conductas mágicas para conciliarse los poderes ocultos de las cosas. Al término del análisis-disección de Marx, el mundo cotidiano de las nociones y las conductas económicas de los miembros de la sociedad capitalista, bajo la forma espontánea o la sistematizada por los economistas vulgares, ese mundo en apariencia racional y que parece testimoniar constantemente la «racionalidad» de la sociedad capitalista y de su sistema económico, se revela como un mundo absurdo de mitos y de ilusiones irracionales, dominado por fetiches a los que se adora. Según la extraordinaria expresión de Marx, ese mundo ideológico y práctico se revela como la *religión de la vida cotidiana* de los individuos que viven en el seno de la sociedad burguesa. Podemos preguntarnos si esas representaciones míticas, esas creencias y esas conductas espontáneamente mágico-religiosas difieren de las que se descubren en las sociedades «primitivas», y si no cumplen las mismas funciones que, en ellas, sirven para «explicar» de forma ilusoria y «justificar» las relaciones de parentesco, la prohibición del incesto, el origen de las plantas, de los animales, de las técnicas, de la división sexual del trabajo, etc. Tal vez, después de todo *el pensamiento salvaje* no sea sino el pensamiento en estado espontáneo, en estado salvaje, aquel en el que se refleja inmediatamente el movimiento visible de las relaciones sociales. Por consiguiente, se comprende que el pensamiento científico no sea sino ese mismo pensamiento[35], instruido por la historia, domesticado en cierto modo por el hombre y que camina hacia la esencia de las cosas, apartándose de sus apariencias para luego volver sobre ellas y explicarlas a partir del lazo y de la relación interna de las cosas mismas, de su encadenamiento interior[36]. En este movimiento de regreso se disuelven las falsas apariencias de las cosas, las ilusiones de

[35] Tal vez en esta perspectiva se aclara esta afirmación de Marx en una carta a Kugelmann, fechada el 11 de julio de 1868, después de la aparición del libro I de *El Capital*: «Como el proceso discursivo brota también de la realidad, es también un *proceso natural*, es indudable que el pensamiento realmente capaz de comprender *tiene que ser siempre el mismo* y sólo puede distinguirse gradualmente por la fase de desarrollo y también, consiguientemente, por el del órgano con que se piensa. Todo lo demás es pura charlatanería (subrayado por el propio Marx).

[36] Marx a Engels, 24 de agosto de 1867: «Me costó mucho sudor el encontrar las *cosas mismas*, es decir en su *trabazón*» (subrayado por Marx).

la conciencia espontánea, no científica, del mundo. Podría compararse este método con el de Freud, que, bajo las formas diversas del lapsus, del acto fallido, del sueño y de la enfermedad mental, ha sabido descubrir la existencia de una realidad actuante y estructurada: el inconsciente.

En definitiva, el último fetiche que queda por exorcizar, el último mito por destruir es la ilusión dogmática de que el conocimiento científico sólo depende del genio de algunos grandes pensadores, Aristóteles, Marx o Freud. Baste recordar el homenaje que Marx rindió a Aristóteles en *El Capital*. Aristóteles, en efecto, en la *Etica a Nicómaco*[37], concluía su análisis sobre la relación de valor de las mercancías entre sí (en el caso en cuestión: cinco camas = una casa = tanto dinero...), con las siguientes palabras:

«El cambio —dice Aristóteles— no podría existir *sin la igualdad*, ni ésta *sin la conmensurabilidad* "[...]". Pero *en rigor* —añade— *es imposible* que objetos tan distintos sean conmensurables.»

La afirmación de su igualdad le parecía, pues, a Aristóteles contraria a la naturaleza de las cosas, a su esencia específica. Lo que Aristóteles no pudo descubrir es el hecho de que cosas concretamente tan diferentes como una casa y una cama podían ser de una misma esencia en tanto que cantidades semejantes de una misma realidad, el trabajo socialmente necesario para su producción, como inversiones iguales de trabajo humano abstracto, idéntico. Y Marx añadió:

«Aristóteles no podía *descifrar* por sí mismo, analizando la forma del valor, el hecho de que en la forma de los valores de las mercancías todos los trabajos se expresan como *trabajo humano igual*, y por tanto *como equivalentes*, porque la sociedad *griega* estaba basada en el *trabajo de los esclavos* y tenía, por tanto, *como base natural la desigualdad entre los hombres y sus fuerzas de trabajo*. El secreto de la expresión de valor (...) sólo podía ser descubierto (...) en una sociedad como la actual, en que la *forma-mercancía* es la forma general que revisten los productos del trabajo, en que, por tanto, la relación social preponderante es la relación de unos hombres con otros *como poseedores de mercancías*. Lo que acredita precisamente el genio de Aristóteles es el haber *descubierto en la expresión de valor* de las mercancías una *relación de igualdad*. Fue la li-

[37] *Etica*, I, cap. V.

mitación histórica de la sociedad de su tiempo la que le impidió desentrañar en qué consistía, «en rigor», *esta relación de igualdad»* [38].

Se comprende, pues, que el análisis científico siga un camino «opuesto al curso real de las cosas» [39]. Este último parte de las formas simples (por ejemplo, el trueque) para pasar a formas complejas (la producción mercantil del capitalismo). Por el contrario, el conocimiento sólo puede partir de las formas complejas para descubrir el contenido y el sentido de las formas simples. «La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono...» [40]; lo superior explica lo inferior, con la condición de «no borrar todas las diferencias».

Nuestra tarea consiste, pues, en encontrar, por encima del genio de los grandes descubridores, Aristóteles, Marx, Engels o Freud, la historia real de sus descubrimientos para que éstos pierdan su carácter fetichista de dogmas y nos conduzcan más allá de sí mismos, un poco más lejos, en el dominio de lo invisible y lo no aparente.

[38] K. Marx: *El Capital,* I, 1, p. 26.
[39] *Idem,* I, 1, p. 40.
[40] *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador), ed. cit.,* p. 26.

TERCERA PARTE

SOBRE EL CARACTER FANTASMAGORICO DE LAS RELACIONES SOCIALES

XI. FETICHISMO, RELIGION Y TEORIA GENERAL DE LA IDEOLOGIA EN MARX *



1. La noción marxista de fetichismo de la mercancía

La esencia del fetichismo de la mercancía

Esta noción no es algo casual en el pensamiento de Marx. Las páginas que le dedicó en *El Capital* no son la «metedura de pata teórica» de un Marx fascinado de nuevo por las viejas nociones filosóficas de alienación y reificación ya tratadas en los *Manuscritos de 1844*, fallando así paradójicamente el rigor de su nuevo método en la primera sección del primer libro de *El Capital*, precisamente la parte que, según él mismo confesó, había trabajado más y que consideraba como la más difícil.

En primer lugar hay que partir de una distinción fundamental, frecuentemente ignorada por los marxistas y establecida por Marx entre «valor» y «valor de cambio». «Para mí, el valor de una mercancía no es ni su valor de uso ni su valor de cambio» [1].

El «valor de cambio» de una mercancía es la relación de valor que se establece prácticamente a través del cambio de esta mercancía por otras. Esta relación no *crea* el «valor» de esta mercancía, ya que este valor nace en el proceso de la produc-

* En el capítulo anterior, «Economía mercantil, fetichismo, magia y ciencia en *El Capital* de Marx», analizamos y definimos la noción de fetichismo de la mercancía. Los resultados de este capítulo nos exigen ir más lejos y plantear, en una perspectiva marxista, la cuestión de la naturaleza y del fundamento de toda representación ilusoria de la realidad, y particularmente de las representaciones religiosas de lo real. Comenzamos el presente capítulo recordando el contenido de la noción de fetichismo de la mercancía según Marx.

Este texto fue publicado en un número especial de la revista *Annali*, publicada por el Instituto Giangiacomo Feltrinelli, de Milán, y titulado: «Ricerca dei presupposti e dei fondamenti del discorso scientifico in Marx», 1970.

[1] Karl Marx: «Glosas marginales al "Tratado de Economía Política" de Adolfo Wagner», en *El Capital*, México, Fondo de Cultura Económica, tomo I, p. 718.

ción de esta mercancía y no en su proceso de cambio, en su proceso de circulación. La circulación «realiza» más o menos el valor de esta mercancía según el precio por el que aquélla se cambia, pero la circulación no crea este valor.

Cuando una mercancía A se cambia por una cierta cantidad de mercancía B, el valor de A se expresa en una cierta cantidad de B, y B desempeña con respecto a A el papel de «equivalente». En la relación de cambio de A y B *parece* que la mercancía B posee *naturalmente* la capacidad de expresar el valor de la mercancía A. Una mercancía, desde el momento en que desempeña el papel de equivalente del valor de cualquier otra mercancía, aparece como si poseyera *en sí misma* la capacidad de medir el valor de las otras mercancías. La «forma equivalencial» de una mercancía *disimula*, pues, la esencia del valor, que consiste en una realidad social, en una inversión de trabajo social y, por consiguiente, abstracto, convierte ese valor en una característica de las cosas y, de este modo, crea el carácter fetichista de las mercancías, su carácter enigmático. Con el desarrollo de las relaciones mercantiles, la forma equivalencial del valor de las mercancías se fija en una categoría particular de mercancías que desempeña entonces el papel de equivalente general del valor de las otras mercancías, es decir, el papel de moneda, y la propia moneda se convierte en capital cada vez que se invierte con objeto de obtener un beneficio.

Por consiguiente, puede verse cómo, por una parte, la relación simple de dos mercancías engloba ya todos los misterios de la producción mercantil, puesto que contiene todo el misterio del valor, de la moneda, del capital y, por otra, cómo ese misterio alcanza su forma acabada con la aparición del modo de producción mercantil capitalista.

«Es el mundo encantado, invertido y puesto de cabeza en que *Monsieur le Capital* y *Madame la Terre* aparecen como personajes sociales, a la par que llevan a cabo sus brujerías directamente, como simples cosas materiales. El gran mérito de la economía clásica consiste precisamente en haber disipado esta falsa apariencia y este engaño, esta *sustantivación* y cristalización de los distintos elementos sociales de la riqueza entre sí, esta *personificación* de las cosas y esta materialización de las relaciones de producción...» [2].

Por consiguiente, en su esencia, el fetichismo del mundo mercantil consiste en la propiedad que tiene la forma de aparición del valor de *disimular* la esencia real del valor y de *mostrar* precisamente lo *contrario*. Por tanto, no es el hombre quien *se* equivoca sobre la realidad; es la realidad quien *le* engaña al aparecer necesariamente bajo una forma que la disimula y la presenta al revés ante la conciencia *espontánea* de los individuos que viven en el seno del mundo mercantil. Este modo de aparición al revés constituye, pues, *el punto de partida obligado* de las representaciones que se hacen espontáneamente los individuos sobre sus relaciones económicas. Esas representaciones y los desarrollos ideológicos que las consolidan, producidos tanto por los economistas vulgares como por otras categorías de ideólogos, constituyen en la conciencia de los individuos *un campo más o menos coherente de fantasmas espontáneos y de creencias ilusorias referentes a la realidad social* en cuyo seno viven. Se comprende, por tanto, que esas representaciones ilusorias y esas nociones espontáneas no puedan en ningún caso constituir el punto de arranque del análisis científico de esa realidad social.

El carácter fetichista de las mercancías no es, pues, el efecto de la alienación de las conciencias, sino el *efecto* en y para las conciencias del enmascaramiento de la realidad de las relaciones sociales en y bajo sus apariencias. Desde el momento en que un producto del trabajo circula como mercancía, su forma de mercancía disimula el origen y el contenido de su valor, a saber: el trabajo humano necesario para su producción, y esto se produce sean cuales fueren las relaciones sociales que organizan esa producción (modo de producción esclavista, feudal, capitalista, socialista, etc.). En el modo de producción capitalista, como la propia fuerza de trabajo se convierte en una mercancía cuyo valor adopta la forma de un salario, no solamente se encuentran disimulados el origen y el contenido del valor, sino también y al mismo tiempo el origen y el contenido de la plusvalía, es decir, la naturaleza misma de las relaciones capitalistas de producción en tanto que relaciones de explotación de los trabajadores por el capital.

Por consiguiente, se comprende, por una parte, que el fetichismo de la mercancía, al no tener su fundamento en la conciencia, sino fuera de ella, en la realidad objetiva de las relaciones sociales históricamente determinadas, sólo desaparecerá de la conciencia con la desaparición de esas relaciones sociales, y por otra, que el conocimiento científico del contenido del valor y de las relaciones de producción capitalistas no *suprime* para

[2] K. Marx: *El Capital, ed. cit.*, tomo III, p. 768 (el subrayado es de Godelier).

el científico (o sencillamente para un marxista) la conciencia *ilusoria espontánea* que tiene de esas realidades.

Puesto que el fundamento de las representaciones económicas ilusorias, espontáneas de la conciencia no está en ella, sino fuera de ella, en la realidad de las relaciones sociales, se comprende por qué Marx insiste en el hecho de que el «misticismo que oscurece los productos del trabajo en el período actual» no existía en otros modos de producción que han precedido a la aparición del modo de producción capitalista, y dejará de existir tras la desaparición de este modo de producción [3]. Para ilustrar este punto, Marx propone tres ejemplos históricos y dos imaginarios.

Tres casos históricos y dos ejemplos imaginarios de ausencia de fetichismo de la mercancía

a) Los modos de producción que se basan en «la asociación inmediata» de los productores, en formas de «trabajo común». Marx designa con esos términos dos tipos de organización económica y social: por un lado, las sociedades primitivas donde existe bajo su «forma natural primitiva» la asociación inmediata de los productores; por otro, las formas campesinas de producción familiar en el seno de las cuales cada familia produce lo preciso para satisfacer en lo esencial sus necesidades. Lo que produce cada familia «se le presenta como productos diversos de su trabajo y *no como mercancías* que se cambiaran recíprocamente».

Correlativamente:

«Los diversos trabajos que engendran estos productos, la agricultura y la ganadería, el hilar, el tejer y el cortar, etc., son, por su forma natural, funciones sociales, puesto que son *funciones de una familia en cuyo seno reina una división propia y elemental del trabajo, ni más ni menos* que en la producción de mercancías. *Las diferencias de sexo* y *edad* y *las condiciones naturales* del trabajo, que cambian al cambiar las estaciones del año, *regulan la distribución de esas funciones dentro de la familia y el tiempo que los individuos que la componen han de trabajar.*»

[3] «Sólo en una época históricamente dada de progreso [...] se convierte el producto del trabajo en mercancía» (*Idem*, tomo I, p. 28).

Y Marx concluye:

«Pero aquí, el gasto de las fuerzas individuales de trabajo, graduado por su duración en el tiempo, reviste la forma lógica y natural de un trabajo determinado socialmente, ya que en este régimen las fuerzas individuales de trabajo sólo actúan de por sí como órganos de la fuerza colectiva de trabajo de la familia» [4].

Este texto es importante por varias razones. Marx compara a primitivos y campesinos, o al menos compara, entre las formas de producción campesina, aquellas que no están orientadas hacia el intercambio de mercado y se basan en la asociación inmediata de productores que mantienen entre sí relaciones de parentesco. Por lo demás, Marx instaura una especie de parentesco, e incluso de filiación entre las comunidades primitivas, las comunidades campesinas antiguas nacidas de las diversas formas de disolución de la propiedad indivisa primitiva y las comunidades campesinas europeas modernas, en las que existen diversas formas de propiedad privada procedentes de Roma o de los pueblos germanos y modificadas por el modo de producción feudal, y más tarde por el modo de producción capitalista. Por esta filiación Marx articula, pues, entre sí antropología social y sociología rural en el marco de una división general del desarrollo histórico.

Aún más importante es ver que Marx —lejos de considerar la familia y las relaciones de parentesco en las sociedades primitivas y campesinas como un elemento de la superestructura, como aún se empecinan en hacerlo determinados marxistas— les reconoce sin ambigüedad el papel de relaciones de producción, de elementos de la infraestructura. Los resultados de la antropología moderna confirman este análisis en el caso de numerosas sociedades primitivas.

Habría que profundizar estas apreciaciones y realizar el inventario (en el seno de las sociedades primitivas y campesinas) de las formas de asociación de los productores que desbordan el marco familiar y las relaciones de parentesco y se basan en la pertenencia a una misma clase de edad o a una misma agrupación religiosa, etc. Nos encontraríamos igualmente con el problema de las formas de cooperación de los productores impuestas por las clases dirigentes y por el Estado (prestaciones de trabajo). Es lo que hace Marx cuando aborda su segunda cate-

[4] *Idem*, p. 43.

goría de ejemplos, «los modos de producción de la antigua Asia y de la antigüedad en general».

b) En el seno de esos modos de producción,

«la transformación del producto en mercancía [...] desempeña un papel secundario, aunque va cobrando un relieve cada vez más acusado a medida que aquellas comunidades se acercan a su fase de muerte. Sólo enquistados en los intersticios del mundo antiguo, como los dioses de Epicuro o los judíos en los poros de la sociedad polaca, nos encontramos con verdaderos pueblos comerciales»[5].

Por consiguiente, en esas sociedades existe el fetichismo de la mercancía, puesto que existe el intercambio mercantil, pero no constituye el rasgo dominante de la ideología económica, ya que la producción mercantil desempeña en la producción un papel secundario, limitado. Las sociedades que menciona Marx son las formas antiguas de sociedades de clases de Asia o de Europa, en cuyo seno las relaciones de clase se han desarrollado a medida que se descomponían las antiguas relaciones de producción comunitarias. O, de un modo más preciso, lo que Marx designa son las sociedades que dependen del modo de producción asiático o del modo de producción esclavista. «Aquellos antiguos organismos sociales de producción son extraordinariamente *más sencillos y más claros* que el mundo burgués»[6].

Resumiendo las razones de la sencillez y la claridad de los modos de producción primitivos, «asiáticos», «esclavistas», Marx indica dos: «Se basan, bien en *el carácter rudimentario del hombre ideal*, que aún no se ha desprendido del cordón umbilical de su enlace natural con otros seres de la misma especie, bien en un régimen directo de *señorío* y *esclavitud*[7].

Sin embargo, Marx, aunque constata que la fantasmagoría del fetichismo de la mercancía no existe, o existe de un modo muy limitado en esos viejos modos de producción, subraya que toda «la vida social» queda oculta por «una nube mística que vela su aspecto». Nos vemos, pues, en este caso, ante una nueva variedad de fetiches, de representaciones ilusorias, mistificadas de lo real, cuyo fundamento tendremos que investigar.

[5] *Idem*, tomo I, p. 44.
[6] *Idem*, tomo I, p. 44; el texto alemán contiene el término *Produktionsorganismen*, traducido por *organismes* (organismos) en la versión francesa de Roy.
[7] *Idem*.

c) El tercer ejemplo que analiza Marx es el modo de producción feudal, por tanto, otra etapa del desarrollo histórico: la Edad Media europea.

«Aquí el hombre independiente ha desaparecido; todo el mundo vive sojuzgado: siervos y señores de la gleba, vasallos y señores feudales, seglares y eclesiásticos. La *sujeción personal* caracteriza, en esta época, así las condiciones sociales de la producción material como las relaciones de vida cimentadas sobre ella. Pero, precisamente por tratarse de una sociedad basada en los vínculos personales de sujeción, *no es necesario que los trabajos y los productos revistan en ella una forma fantástica distinta de su realidad*. Aquí, los trabajos y los productos se incorporan al engranaje social como servicios y prestaciones. Lo que constituye la forma directamente social del trabajo es la forma natural de éste, su carácter concreto, y no su carácter general, como en el régimen de producción de mercancías. El trabajo del vasallo se mide por el tiempo, ni más ni menos que el trabajo productivo de mercancías, [...] Por tanto, cualquiera que sea el juicio que nos merezcan *los papeles que aquí representan* unos hombres frente a otros, el hecho es que *las relaciones sociales de las personas en sus trabajos se revelan como relaciones personales* suyas, sin disfrazarse de relaciones sociales entre las cosas, entre los productos de su trabajo»[8].

Esta cita es valiosísima en el plano de una teoría comparada de la historia. En la medida en que numerosas sociedades de clases y de castas de la antigüedad asiática o europea se basaban en relaciones de explotación que no eran del tipo de la esclavitud productiva greco-romana, sino que consistían en la sumisión de las comunidades campesinas o tribales a un poder central, las prestaciones en trabajo, en especie, en servicios, la renta de la tierra o los impuestos de trabajo que pagaban las comunidades locales al Estado o al «déspota» adoptaban una forma que aparentemente se asemeja a las relaciones «entre personas» características del modo de producción feudal. Por este motivo hay tantos historiadores que han pretendido descubrir relaciones feudales en el antiguo Egipto, en la sociedad creto-micénica, en los Mongoles, en los Estados africanos de la Edad Media, aumentando de este modo el número de las «feudalidades exóticas» a las que Marc Bloch se refería irónicamente.

[8] *Idem*, p. 42.

d) Vuelta al modo de producción asiático y a las formas de Estado del «despotismo oriental».

En realidad, la relación no se establece entre individuos, sino entre las comunidades y el Estado, personificado, encarnado en la persona del jefe, del déspota. Para analizar esa relación es preciso volver al texto de las *Formen*, incluido en los *Grundrisse der Politischen Oekonomie*, en el cual Marx subrayaba que el soberano despótico de las primeras sociedades de clases orientales *personificaba la unidad* de todas las comunidades locales, representaba una comunidad superior a esas comunidades, su interés general opuesto a los intereses particulares, no de los individuos, y esto es lo esencial, sino de las comunidades particulares.

«Finalmente, esta comunidad superior existe y aparece como una *persona* [...]. El trabajo excedente adopta la forma tanto de tributo como de trabajos colectivos para exaltar la gloria de la *Unidad encarnada* en la persona del déspota *real* o en el ser tribal *imaginario* que es el dios» [9].

Sea cual fuere la forma en que se *personifiquen* las relaciones de explotación en el seno de las sociedades de clases de «tipo asiático», en la persona real del soberano o en la persona imaginaria de un dios (y, por tanto, indirectamente en la de los sacerdotes y de todos cuantos sirven a ese dios), lo que importa observar es que esas relaciones de clase constituyen el desarrollo de un proceso iniciado en el mismo seno de las sociedades primitivas con la aparición de jefes (y aristocracias) hereditarios. Cuando los *intereses comunes* de todos los miembros de una comunidad, es decir, *la unidad y la supervivencia* de esta comunidad se encarnan en la persona de uno solo de sus miembros (o en una sola de sus partes, familia, clan), ésta representa, pues, en un nivel *superior*, la comunidad a la que pertenece. Por consiguiente, dicho miembro se encuentra al mismo tiempo en su *centro* y por encima de ella. Responsable de los intereses comunes, controlará el trabajo excedente dedicado a satisfacerlos. Al encarnar en un nivel superior la comunidad y al tener más responsabilidades que los otros miembros de la comunidad, tendrá más derechos, y esta desigualdad de estatutos *jerarquizará* el conjunto de los miembros de la comunidad, por regla general en el orden de las

[9] K. Marx: «Formas que preceden a la producción capitalista», en *Sur les Sociétés Capitalistes...*, *op. cit.*, p. 184. (Hay traducción castellana en Eudecor, «El modo de producción asiático», p. 5.)

relaciones de parentesco que esos miembros mantienen o no con el jefe y su familia.

Nos encontramos, pues, ante relaciones sociales no mercantiles en el seno de las cuales las relaciones de dependencia y de explotación adoptan formas fantásticas, se velan tras una nube mística. Antes de analizar su fundamento, hay que citar los dos casos ideales que analiza Marx en los que el trabajo social no revestiría el carácter fetichista que existe en las relaciones de producción mercantiles.

e) El ejemplo de Robinsón. Por razones pedagógicas, y también para caricaturizar a Smith y, sobre todo, a Ricardo, Marx analiza la forma que adoptarían los productos del trabajo de un Robinsón náufrago en una isla. Marx subraya que:

«Pese a su innata sobriedad, Robinsón tiene forzosamente que satisfacer toda una serie de necesidades que se le presentan, y esto le obliga ejecutar *diversos trabajos útiles* [...]. A pesar de toda la diversidad de sus funciones productivas, él sabe que no son más que diversas formas o modalidades del mismo Robinsón, es decir, diversas manifestaciones de trabajo *humano*. El mismo agobio en que vive le obliga a distribuir minuciosamente el *tiempo* entre sus diversas funciones. El que unas ocupen más sitio y otras menos, dentro de su actividad total, depende de las dificultades mayores o menores que tiene que vencer para alcanzar el resultado útil apetecido» [10].

Por tanto, Marx analiza el caso-límite de Robinsón en su isla y, aunque no analiza en este caso una relación social, la relación de hombres entre sí, recuerda la constatación trivial de que, para responder a necesidades diversas, todo individuo aislado tendría que repartir su tiempo de un modo diferenciado, habida cuenta de esas necesidades y de los medios de que dispone. Por consiguiente, la fuerza única de ese individuo se dividiría en actividades diferentes y complementarias y sería análoga a la fuerza única de una sociedad, cuyos medios de trabajo están repartidos entre los diversos sectores productivos y actividades complementarias.

La conclusión que Marx deduce del análisis de este caso ideal es la misma que se deriva del estudio de los viejos organismos sociales, tribus primitivas, antigüedad esclavista, despotismo oriental, etc.:

«Tan *claras* y tan *sencillas* son las relaciones que median

[10] *El Capital*, libro I, p. 41.

entre Robinsón y los objetos que forman su riqueza, riqueza salida de sus propias manos, que hasta un señor M. Wirth podría comprenderlas sin estrujar mucho el caletre. Y, sin embargo, en esas relaciones se contienen ya todos los factores sustanciales del *valor*» [11].

f) Con este ejemplo ideal de un individuo independiente, pero aislado de toda sociedad, Marx compara otro caso, ideal para su época: el del trabajo de individuos libres, pero asociados, es decir, el de una sociedad comunitaria nacida de la abolición de todas las relaciones capitalistas o mercantiles de producción y de las otras formas de relaciones de producción precapitalistas:

«Finalmente, imaginemos, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios colectivos de producción y que desplieguen sus numerosas fuerzas individuales de trabajo, con plena conciencia de lo que hacen, como *una gran fuerza de trabajo social*. En esta sociedad se *repetirán* todas las normas que presiden el trabajo de un Robinsón, pero con carácter *social* y no *individual*. Los productos de Robinsón eran todos productos personal y exclusivo suyo, y, por tanto, objetos directamente destinados a *su* uso. El producto colectivo de la asociación a que nos referimos es un producto *social*. Una parte de este producto vuelve a prestar servicio bajo la forma de medios de producción. Sigue siendo social. Otra parte es consumida por los individuos asociados, bajo forma de medios de vida. Debe, por tanto, ser *distribuida* [...] las relaciones sociales de los hombres con su trabajo y los productos de su trabajo son perfectamente *claras* y *sencillas*, tanto en lo tocante a la producción como en lo que se refiere a la distribución» [12].

Así pues, lo que hay de común en los ejemplos reales o imaginarios que Marx analiza es el hecho de que las relaciones de producción son o serían en estos casos más sencillas en su estructura y más claras para la conciencia (espontánea o científica) que las relaciones de producción mercantil y, sobre todo, que las relaciones de producción mercantil capitalista. Además, esas relaciones de producción no capitalistas no ofrecen base alguna para un enmascaramiento de esas relaciones sociales en relaciones de cosas. Al mismo tiempo, Marx habla de las «máscaras» que llevan los hombres en la sociedad feudal y, de un

[11] *Idem*, p. 42.
[12] *Idem*, p. 43.

modo más general, de las «nubes místicas» que velan la vida social en las sociedades precapitalistas.

Por consiguiente, hay que analizar el problema de la naturaleza y del fundamento de esas representaciones ilusorias de la realidad en las sociedades precapitalistas. La respuesta de Marx es clara. El fundamento de esas representaciones místicas se encuentra en:

«Un bajo nivel de progreso de las fuerzas productivas del trabajo y [en] la natural *falta de desarrollo* del hombre dentro de su proceso material de producción de vida, y, por tanto, de unos hombres con otros y frente a la naturaleza. Esta timidez real se refleja de un modo ideal en las religiones naturales y populares de los antiguos. El *reflejo religioso* del mundo real sólo podrá desaparecer por siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres *relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza*. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, *sólo se despojará de su halo místico* cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesta bajo su mando consciente y racional. Mas, para ello, la sociedad necesitará contar con una base material o con una serie de condiciones materiales de existencia, que son, a su vez, fruto natural de una larga y penosa evolución» [13].

2. Fetichismo, religión y teoría general de la ideología

La insistencia en utilizar metáforas religiosas para caracterizar las formas ideológicas que adoptan las relaciones sociales en las sociedades precapitalistas o, a través del fetichismo de la mercancía, en las sociedades capitalistas, parece indicar que Marx atribuía un papel dominante en la historia a las formas religiosas de la ideología. ¿Cuál es, por tanto, la teoría marxista del fundamento de la religión y de las formas ideológicas próximas?

«El *bajo* nivel de progreso de las fuerzas productivas del trabajo y [...] la natural falta de desarrollo del hombre dentro de su proceso material de producción de vida, y, por tanto, de unos hombres con otros y frente a la naturaleza [...] *se refleja*

[13] *Idem*, p. 44.

de un modo ideal en las relaciones naturales y populares de los antiguos» [14].

Nos encontramos ante una razón negativa, *privativa* en cierta forma, ya que consiste en la falta de desarrollo de la dominación práctica de los hombres primitivos sobre la naturaleza, en la ausencia de una división compleja del trabajo, en la ignorancia de los mecanismos profundos de la naturaleza y de la historia. Y Engels reanudará esta misma explicación cuando escriba, veintitrés años después, a Conrad Schmidt:

«En la base de estas falsas representaciones de la naturaleza, de la constitución del hombre mismo, de los espíritus, de los poderes mágicos, etc., *lo más frecuente es que no exista sino un elemento económico negativo;* el débil desarrollo económico del período histórico tiene como *complemento,* pero también, acá y allá, por condición e *incluso por causa,* las representaciones falsas de la naturaleza. Y, aunque la necesidad económica haya sido el principal resorte del progreso en el conocimiento de la naturaleza y lo siga siendo cada vez más, sería una pedantería intentar buscar causas económicas a toda esta estupidez primitiva» [15].

Lo que, por tanto, descartan Marx y Engels es una explicación mecánica, un determinismo económico somero de la aparición de las formas religiosas de la ideología. Es preciso, pues, buscar una explicación general y determinar exactamente cuál es el *efecto positivo* en la vida y en la conciencia social de los hombres primitivos de esta causalidad negativa. Este *efecto en la conciencia* consiste en que la naturaleza *se presenta* en la práctica para el hombre primitivo —que interviene eficazmente de forma limitada sobre el orden y el curso de las cosas— como una realidad misteriosa y superior al hombre, como *potencia superior al hombre* y a la sociedad. Por tanto, la cuestión teórica se convierte en: ¿Cómo puede el hombre primitivo *representarse* en su conciencia esta naturaleza, que *existe* en la práctica y *se presenta* a su conciencia, como un dominio de *poderes* misteriosos y superiores?

La respuesta de Marx y Engels es clara y —como veremos— corresponde profundamente a los resultados de la antropología moderna de las religiones: el hombre primitivo piensa la naturaleza por ANALOGÍA. El pensamiento primitivo piensa espontáneamente la naturaleza de forma analógica al mundo humano. ¿Cuáles son el contenido y la forma de esas analogías? *Representan* las fuerzas y las realidades invisibles de la naturaleza como SUJETOS, es decir, como seres dotados de conciencia, de voluntad, que se comunican entre sí y con el hombre. La naturaleza, por encima de sus apariencias materiales, se puebla para la conciencia de trasmundos imaginarios habitados por sujetos ideales que personifican las fuerzas invisibles, los poderes superiores y misteriosos de la naturaleza. Las idealidades creadas por el pensamiento humano se presentan, pues, como un mundo coherente y organizado de representaciones ilusorias, mundo que domina la práctica y la conciencia humanas. «En las regiones nebulosas del mundo de la religión [...] los productos de la mente humana *semejan* seres dotados de vida propia, de existencia *independiente,* y *relacionados* entre sí y con los hombres» [16].

[14] *Idem,* p. 44.
[15] Carta dirigida a Conrad Schmidt con fecha 27 de octubre de 1890, recogida en el compendio *Sur la Religion,* París, Edition Sociales, 1960, página 277.

Así pues, para Marx el pensamiento primitivo (en estado salvaje, diría Lévi-Strauss) ha pensado la naturaleza atribuyendo a las realidades invisibles que la pueblan los *atributos* del hombre: conciencia, voluntad e incluso corporeidad. Por tanto, espontáneamente, inconscientemente, el pensamiento humano construye *un duplicado ideal, imaginario, del mundo humano,* de la sociedad, poblado por personajes fantásticos que representan de forma ilusoria las realidades invisibles de la naturaleza, los poderes superiores que regulan el orden y el curso de las cosas.

«Pero la religión no es más que el *reflejo fantástico,* en las cabezas de los hombres, de los poderes *externos que dominan* su existencia cotidiana: un reflejo en el cual las fuerzas terrenas cobran *forma* de supraterrenas. En los comienzos de la historia son las fuerzas de la naturaleza las primeras en experimentar ese reflejo, para sufrir luego, en la posterior evolución de los distintos pueblos, los más complejos y abigarrados *procesos de personificación.* Este proceso está documentado en detalle, por lo menos para los pueblos indogermánicos, por la mitología comparada, desde su origen en los vedas indios» [17].

Si se analizan detenidamente estos textos de Marx y Engels,

[16] K. Marx: *El Capital, ed. cit.,* libro I, tomo 1, p. 38.
[17] Friedrich Engels, *Anti-Dühring;* traducción de M. Sacristán, México, Grijalbo, 1964, p. 373.

se puede constatar que para ellos el fundamento del carácter fantástico de las representaciones religiosas es doble:

a) El pensamiento primitivo se representa espontáneamente la realidad no humana, material y no intencional de la naturaleza como un mundo de personas; construye, por tanto, representaciones ilusorias del mundo.

b) Espontáneamente, el pensamiento primitivo atribuye una existencia independiente, objetiva, a idealidades que sólo tienen existencia real en dicho pensamiento, por lo que se representa el pensamiento mismo de forma ilusoria, en una conciencia falsa de sí mismo; se aliena, pues, en sus propias representaciones, ya que las percibe como exteriores a él.

Por tanto, espontáneamente, inconscientemente y por el mismo proceso, el pensamiento primitivo:

— trata el mundo de las cosas (y de las relaciones objetivas) como un mundo de personas, y

— trata el mundo subjetivo de sus idealidades religiosas, míticas, como una realidad objetiva, independiente del hombre y de su pensamiento.

Vemos así por qué Marx ha insistido en *El Capital* sobre la «analogía» de las formas religiosas de la ideología con las representaciones espontáneas del origen y de la naturaleza del valor de las mercancías. Si se toma como ejemplo del fetichismo de la mercancía su forma más desarrollada, la más completa, es decir, la forma en la que el dinero utilizado como capital aparece a la conciencia espontánea, vemos que:

«El valor [...] *se nos presenta* súbitamente como una sustancia progresiva, dotada de movimientos propios... Ha obtenido la virtud *oculta* y misteriosa de engendrar valor por el hecho de ser valor [...]. La mistificación se debe a la forma en cómo se realiza esta operación, y este valor PARECE ENGENDRADO por cualidades secretas e inherentes al capital» [18].

«El gran mérito de la economía clásica consiste precisamente en haber disipado esta falsa apariencia y este engaño, esta sustantivación y cristalización de los distintos elementos sociales de la riqueza entre sí, esta PERSONIFICACIÓN DE LAS COSAS Y ESTA MATERIALIZACIÓN DE LAS RELACIONES DE PRODUCCIÓN, esta RELIGIÓN de la vida diaria» [19].

[18] K. Marx: *El Capital*, *ed. cit.*, libro I, tomo I, pp. 109-110.
[19] *Idem*, libro III, p. 768.

Al construir las realidades míticas y religiosas para representarse las causas escondidas y las fuerzas invisibles de la naturaleza, y al atribuirles espontáneamente una existencia *análoga* a la de los hombres e *independiente* de ellos, el pensamiento primitivo hace revestir a la relación de las cosas entre ellas «la forma fantástica» de una relación social análoga a la de los hombres entre sí. Al mismo tiempo, las fuerzas invisibles al «personificarse» se convierten en los personajes imaginarios de los mitos y de las religiones, y la naturaleza se desdobla en dos mundos, sensible y suprasensible, el sol se presenta a la vez como astro y como dios, etcétera.

Las consecuencias fundamentales de esta representación analógica e ilusoria de la naturaleza son dobles: por una parte, la religión, como posteriormente la ciencia, se presenta como un medio y una voluntad de conocer la realidad, de explicarla, es decir, de dar cuenta del encadenamiento de causas y efectos que fundamentan el orden de las cosas; por otra —en la medida en que representa esas causas bajo una forma humana, es decir, como seres dotados de una conciencia y de un poder *superiores*, pero análogos a los del hombre—, se presenta inmediatamente como un medio de acción sobre esos personajes-ideales análogos al hombre y, por consiguiente, capaces de escuchar, de *oír* sus llamadas *y de responder a ellas* favorablemente. Por esta razón, toda representación religiosa del mundo es inseparable de una práctica (imaginaria) sobre el mundo: la de la oración, la magia, el ritual. El mundo de lo invisible ha sido poblado analógicamente de realidades imaginarias dotadas de conciencia, de voluntad y, sobre todo, de una eficiencia superior a la de los hombres, pero en lo fundamental análoga a la eficacia del hombre cuando actúa conscientemente sobre los demás y sobre las cosas, y por eso puede el hombre concebir la noción misma de una intervención práctica sobre la conciencia y la voluntad de esos personajes imaginarios que regulan el mundo. El propio contenido de las representaciones religiosas del mundo es lo que fundamenta la práctica religiosa, lo que hace que la religión no sea solamente un sistema de representaciones, sino también una práctica que se piensa como objetiva y realmente eficaz. Contra una determinada antropología que plantea arbitrariamente una diferencia de esencia entre magia y religión, hay que reafirmar que la religión existe espontáneamente bajo una forma teórica (representación-explicación del mundo) y bajo una forma práctica (acción mágica y ritual sobre lo real), por consiguiente, como medio para explicar (entiéndase bien, de manera ilusoria) y para transformar (de ma-

nera, por supuesto, imaginaria) el mundo, para actuar sobre el orden del universo.

Por tanto, por su origen y por su contenido, la religión es representación espontánea e ilusoria del mundo, pero una representación de tal naturaleza que, por su propio contenido, desde el interior de sí misma exige y funda una práctica que le corresponde.

Habría que extender este análisis y mostrar que la religión no es solamente acción sobre el mundo, sino también «acción sobre sí». Por ejemplo, todo ritual, toda práctica mágica se acompaña de alguna restricción o prohibición que pesa sobre el oficiante y/o el público. Toda acción religiosa sobre el mundo, sobre las fuerzas secretas que dirigen el mundo, implica y utiliza una acción del hombre sobre sí mismo para comunicar con esas fuerzas, alcanzarlas, hacerse oír y obedecer por ellas. El poder mágico se paga con alguna restricción (alimenticia, sexual o de otra clase), con alguna constricción sobre el hombre. El reverso de un poder es un deber. El tabú, la prohibición, la constricción no son restricciones, sino acumulación de poder.

A partir de este análisis, se podrían situar y explicar todas las tesis de Marx y Engels sobre la historia de las religiones, porque la ideología religiosa, como toda ideología, producto inconsciente de las relaciones del hombre con la naturaleza y consigo mismo, evoluciona con la evolución de esas relaciones. El sentido general de esta evolución, según Marx y Engels, es el siguiente: en la sociedad primitiva, las formas de desigualdad están en el origen poco desarrolladas; sólo existe desigualdad entre el hombre y la mujer y entre las generaciones. A medida que la sociedad se jerarquiza, que se constituyen PODERES sociales y aparecen sociedades de clases y de castas, así como el Estado, a medida, pues, que la sociedad se «oscurece», PIERDE EL CONTROL DIRECTO de sí misma, control que aún posee en el nivel de las formas primitivas de la organización social, la ideología se apodera de esos poderes sociales y les confiere los atributos sobrenaturales que inmemorialmente se atribuían a las fuerzas de la naturaleza.

«Pero pronto entran en acción, junto a las fuerzas de la naturaleza, también las fuerzas sociales, fuerzas que se enfrentan al principio al hombre como tan *extrañas* e *inexplicables* como las de la naturaleza, y que le dominan *aparentemente con la misma necesidad natural* que éstas. Las formaciones fantásticas en las que al principio se reflejaron sólo las misteriosas fuerzas de la naturaleza cobran así atributos sociales, se convierten en representantes de poderes históricos» [20].

A partir de entonces, se alcanza una nueva etapa del pensamiento religioso que aboca en la divinización de las propias relaciones sociales en la persona de los que dominan la sociedad; divinización de los reyes, de los sacerdotes, etc. Más allá de esta época histórica, que correspondería a la larga transición que va desde las sociedades primitivas sin clases hasta las primeras formas de sociedades de clases, Marx y Engels indican que otras mutaciones de la religión la transformarán de politeísta en monoteísta, por ejemplo, en el cristianismo, o en el Islam [21]; pero nuestra intención no consiste en analizar las

[20] Marx, en *El Capital*, relaciona explícitamente las formas que adoptó el cristianismo en su origen con el desarrollo inmenso del intercambio comercial en la antigüedad mediterránea. La aparición y la dominación del modo de producción capitalista, la forma más desarrollada de producción mercantil, han conmovido de nuevo al cristianismo con la aparición de sus formas «burguesas»: «Para una sociedad de productores de mercancías, cuyo régimen social de producción consiste en comportarse respecto a sus productos como *mercancías*, es decir, como valores, y en relacionar sus trabajos privados, revestidos de esta forma *material*, como modalidades del *mismo trabajo humano*, la *forma de religión* más adecuada es, indudablemente, el *cristianismo*, con su culto del hombre abstracto, sobre todo en su modalidad burguesa, bajo la forma de protestantismo, deísmo, etc.» (*El Capital*, I, pp. 43-44); y Engels completaba este análisis en el *Anti-Dühring*, declarando: «A un nivel evolutivo aún superior, todos los atributos naturales y sociales de los muchos dioses se transfieren a un único Dios omnipotente, el cual no es a su vez sino el reflejo del hombre abstracto. Así nació el monoteísmo, el cual fue históricamente el último producto de la tardía filosofía vulgar griega y halló su encarnación en el Dios exclusivamente nacional judío Yahvé. En esta forma cómoda, manejable y *adaptable a todo*, la religión puede subsistir como *forma inmediata* —es decir, sentimental— *del comportamiento del hombre respecto de las fuerzas ajenas, naturales y sociales, que le dominan*, y ello mientras los hombres estén bajo el dominio de dichas fuerzas. Pero hemos visto varias veces que en la actual sociedad burguesa los hombres están dominados, como por un poder ajeno, por las relaciones económicas que han creado ellos mismos y por los medios de producción que ellos mismos han producido. El fundamento real *de la acción refleja religiosa sigue, pues, en pie*, y con él el reflejo religioso mismo» (*Anti-Dühring*, *ed. cit.*, p. 314). Sin embargo, no se puede olvidar que, en relación con las condiciones precisas de la aparición del cristianismo, Engels escribía: «Ha nacido de una forma que se nos escapa por completo» (*Apocalipsis*, p. 204). Posteriormente, gracias a los trabajos de investigación arqueológica llevados a cabo en Palestina y al descubrimiento de los manuscritos del mar Muerto, se han podido dar algunos pasos.

[21] Efectivamente, habría que comparar las observaciones de Engels sobre el papel de la filosofía cristiana y de la Iglesia en el desarrollo del modo de producción feudal con el ideal medieval del Islam como teocracia laica, sin auténtico clero, como aplicación integral de la ley reli-

concepciones de Marx sobre la historia de las religiones, sino en explicar el contenido esencial de sus hipótesis sobre la naturaleza y los fundamentos de la conciencia ideológica en general.

Uno de los puntos más importantes de esas tesis de Marx estriba en subrayar que la ideología religiosa es la forma *dominante* de la ideología espontánea de los pueblos primitivos y continúa siéndolo en la mayoría de las etapas ulteriores del desarrollo histórico, incluso la capitalista.

Por ejemplo, en el célebre texto de las *Formen*, Marx escribe que para los hombres primitivos «el cuerpo común natural (al que indistintamente llama comunidad tribal espontánea y horda) *no se presenta como la consecuencia*, sino como la *condición previa* para la apropiación colectiva (temporal) y el uso del suelo [...]» y que la existencia y el formar parte de una comunidad son «el primer requisito previo para la apropiación de las condiciones objetivas de vida y para la actividad que la reproduce y le da expresión material o que la objetiva [*vergegensändlichenden*] (la actividad como pastores, cazadores, agricultores, etc.)». Añade que estos presupuestos «no son producto del trabajo, sino que se *presentan* como sus condiciones previas naturales o *divinas*» [22]. En este caso, Marx muestra explícitamente que no son sólo los poderes superiores de la naturaleza los que se reflejan de forma ilusoria en la conciencia religiosa espontánea de los primitivos, sino también sus condiciones sociales de existencia, es decir, la necesaria pertenencia a una comunidad cuyas condiciones de aparición continúan siendo ignoradas. (Nos encontramos aquí con lo que la antropología denomina mitos de origen de las sociedades, de las tribus, de los clanes, etc.)

Con la aparición de las clases y de las formaciones primitivas del Estado (del tipo del «despotismo» oriental) y sobre la base del modo de producción «asiático», el acceso práctico para el individuo a las condiciones de la producción (por ejemplo, a la tierra) no depende solamente de la pertenencia del individuo a su comunidad local, ni siquiera tribal, sino también a una comunidad superior, el Estado, personificado ya sea de forma real en la persona del soberano, ya sea de forma imaginaria en

giosa, del *Shari-a*, a la organización política y social. Varias veces a lo largo de la historia se ha intentado gobernar una sociedad y un Estado sólo con el *Shari-a* musulmán y, sin insistir en el caso de la Arabia Saudita, país de estructuras arcaicas, basta citar el caso de Pakistán, país nuevo que ha pretendido construirse sobre los fundamento del Islam.

[22] K. Marx: «Formaciones económicas precapitalistas», en Godelier-Marx-Engels, *El modo de producción asiático*, Eudecor, Córdoba, 1966, p. 4.

«el ser tribal imaginario que es el dios». Además de formar parte de su comunidad de origen, el acceso a las condiciones materiales de existencia pasa «por la mediación de su ser, en tanto que miembro de un Estado, por el ser del Estado, y, en consecuencia, por una premisa *considerada como divina*». En esos textos, que datan de 1857, Marx nos proporciona esta vez un ejemplo de representación «ilusoria», religiosa, no ya de fuerzas desconocidas de la naturaleza, sino de las condiciones desconocidas de la aparición de las diversas sociedades primitivas «espontáneas», y luego, cuando surgen las clases dominantes y el Estado, de la «sacralización», de la «divinización» de esas nuevas fuerzas sociales [23].

En definitiva, lo que Marx y Engels afirman es que, para la humanidad primitiva, la naturaleza y la sociedad revisten *espontáneamente* formas «fantásticas, místicas», en una palabra, SAGRADAS. El papel fundamental de la ideología religiosa en el desarrollo de las formas de conciencia y de lucha políticas encuentra así su esclarecimiento teórico. Por esta razón, Marx y Engels han insistido tanto en el papel político de las herejías religiosas y en las formas religiosas de la lucha política. En las sociedades precapitalistas: «Para poder llegar a las condiciones sociales *existentes*, había que despojarlas de su CARÁCTER SAGRADO» [24].

Habría que añadir «para reemplazarlo por otro», es decir, por otro contenido sagrado, el de una religión subversiva, de una «herejía».

Por esta razón, para Marx:

«La diferencia entre (la Revolución francesa) y todas las precedentes consiste precisamente en que se ha logrado por fin dilucidar el misterio de ese proceso histórico de trastroca-

[23] Véase Engels: «En todos los períodos anteriores [a la época moderna] la investigación de las *causas motrices* de la historia era *casi imposible* a causa del intrincamiento y del carácter enmascarado de las relaciones y de sus efectos», en *Sur la Religion, ed. cit.*, p. 252.

[24] Ver el artículo de F. Engels, «Las guerras campesinas en Alemania», publicado en la *Nueva Gaceta Renana* en 1850: «Es evidente que todo ataque general contra el feudalismo debía primeramente dirigirse contra la Iglesia, y que todas las doctrinas revolucionarias, sociales y políticas debían ser, en primer lugar, herejías teológicas», Grijalbo, México, 1971, página 53.

Desde esta perspectiva habría que analizar las condiciones de nacimiento del confucianismo, religión oficial de China, o del hinduismo y el budismo, que se repartieron los continentes hindú e indochino a lo largo del desarrollo de las sociedades de castas y de clases posteriores a las invasiones arias de la India.

miento y se rechaza en consecuencia toda religión, en lugar de SUBLIMAR una vez más ese proceso práctico «exterior» bajo la forma *trascendente* de una nueva religión»[25].

Antes de concluir, volveremos sobre los puntos esenciales de nuestro análisis para llevarlo más lejos. Si definimos la ideología como el campo de las representaciones ilusorias de lo real y si consideramos que la religión ha sido, a lo largo del desarrollo de la humanidad, la forma dominante de ideología en el seno de las sociedades sin clases y de las primeras formas de sociedades de clases, nuestros resultados permiten dar un paso hacia una teoría general de la ideología, y de un modo más inmediato, evaluar de manera crítica el alcance de los trabajos de Claude Lévi-Strauss sobre *El pensamiento salvaje* y las *Mitológicas*.

Hay que partir del hecho de que, sobre la base del débil desarrollo de las fuerzas productivas que caracteriza a las sociedades primitivas, el control de la naturaleza por el hombre es muy limitado y las estructuras de la vida social son relativamente simples. En estas condiciones, la naturaleza sólo puede *aparecer* en la conciencia como dominio de fuerzas superiores al hombre que, a la vez, hay que representarse, explicar y esforzarse en controlar. El fundamento de esta apariencia de la naturaleza en la conciencia se encuentra, pues, en el exterior de la conciencia. Es objetivo y no subjetivo. Se apoya y expresa en un determinado tipo de relaciones sociales de los hombres entre sí y con la naturaleza.

¿Cómo se representa el pensamiento espontáneamente esas realidades invisibles, pero superiores al hombre? Por ANALOGIA. La analogía es el principio general que organiza la representación del mundo en y por el pensamiento primitivo. Lo que quiere decir que el pensamiento se representa el mundo no humano (naturaleza) o las causas ocultas del mundo humano (historia) analógicamente a las relaciones de los hombres entre sí. Las causas ocultas, las fuerzas invisibles que regulan el curso del mundo se representan como personajes sobrehumanos, es decir, como seres dotados de conciencia y voluntad, de poder y autoridad, por consiguiente, *análogos* a los hombres, pero *diferentes* en la medida en que *hacen lo que el hombre no puede hacer*, en que son superiores a los hombres. Esos personajes forman una sociedad ideal y mantienen relaciones entre sí y con la sociedad humana. El mundo invisible es concebido glo-

[25] Reseña en *La Gaceta Renana* del libro de G. F. Daumer, *La religion de l'ère nouvelle-Essai de fondement combinatoire et aphoristique*, Hamburgo, 1850, 3 vols. Cf. *Sur la Religion*, p. 94.

balmente como una sociedad análoga a la del hombre o, al menos, análoga *a la red de las relaciones sociales intencionales que existen entre los hombres*, por tanto, análoga a la sociedad humana *reducida* a la red de relaciones que pasan por la conciencia de los *sujetos* que la constituyen.

En esta perspectiva pueden comprenderse dos hechos analizados por la antropología moderna:

a) Debido a que el pensamiento primitivo piensa por analogía, toda la lógica de los mitos, como ha demostrado Claude Lévi-Strauss, es una lógica de la metáfora y de la metonimia, es decir, se basa en las dos formas más importantes de la analogía.

Además, como las causas que se imaginan para explicar el orden del mundo son representadas por «personajes» sobrehumanos, la mitología se despliega como un relato, un teatro en el que están contenidos y empleados todos los géneros literarios: drama, epopeya, comedia, poesía... Al estar construido por analogía, el mundo mítico-religioso representa el mundo, en el sentido teatral de «dar una representación», y esto corresponde al concepto de Marx de *Darstellung*, concepto que Marx utiliza para designar las representaciones ilusorias, espontáneas de las relaciones económicas y sociales en la conciencia de los agentes económicos que son los soportes de esas relaciones sociales.

b) Dado que el pensamiento primitivo piensa por analogía, religión y magia son lógica y prácticamente inseparables, y constituyen formas fundamentales y complementarias de explicación (ilusoria) y de transformación (imaginaria) del mundo.

Pero la relación sociedad primitiva-pensamiento mítico es aún mucho más íntima. Hay que mencionar aquí como aportación de extrema importancia teórica el resultado alcanzado por Claude Lévi-Strauss en las *Mitológicas*, cuando muestra que las relaciones de parentesco constituyen la armadura, el *esquema sociológico* de organización del mundo mítico. Todos los relatos míticos que «explican» el origen del fuego, del agua, de los alimentos, de la cocina, del hombre, de los animales, de las estrellas, de la muerte, etc., describen las aventuras de personajes sobrehumanos que mantienen entre sí las relaciones de padres e hijos, de hermanos y hermanas, de dadores y tomadores de mujeres, de marido y esposa, de primogénitos y segundones, y que viven todos los conflictos de esas relaciones de parentesco.

Ahora bien, en la mayor parte de las sociedades primitivas, las relaciones de parentesco constituyen *objetivamente* la es-

tructura dominante de las relaciones sociales, el esquema esencial de la organización de la sociedad. Por tanto, existe una relación de íntima correspondencia entre el papel objetivamente dominante de las relaciones de parentesco en la vida social y su papel de armadura sociológica del mundo ideal de los mitos.

Ahora bien, ese papel de esquema sociológico de los universos míticos *no puede deducirse ni de la naturaleza ni de los principios formales del pensamiento.* Sólo puede extraerse del propio contenido de las relaciones sociales de las sociedades primitivas. Tiene, pues, su fundamento en la sociedad en una etapa determinada de su desarrollo histórico.

En definitiva —y tal vez se encuentran aquí las premisas de una teoría marxista de la conciencia mítico-religiosa—, se pueden distinguir dos componentes de esta conciencia, dos condiciones de posibilidad de su génesis y de su contenido.

1) Un *efecto* EN la *conciencia* de un determinado tipo de relaciones sociales y de relaciones con la naturaleza que tienen como fundamento el débil desarrollo de las fuerzas productivas.

¿En qué consiste el efecto en la conciencia de esta causa negativa? En primer lugar, en que el dominio de las fuerzas de la naturaleza y de la sociedad que el hombre no controla se le presenta como un dominio de poderes *superiores* al hombre. Es éste un hecho objetivo, y el fundamento de esta representación existe, pues, fuera de la conciencia, en la realidad objetiva.

Pero este efecto en la conciencia *no crea por sí solo* un fantasma, una representación ilusoria. Para que la representación de las fuerzas y causas invisibles se transforme en fantasma, se precisa una condición suplementaria, la intervención de otro mecanismo, cuyo fundamento reside en el propio hombre.

2) Este otro mecanismo lo designaremos como un *efecto* DE *la conciencia* SOBRE *sí misma.*

Entendemos por esto el hecho de que el hombre, espontáneamente, se representa el mundo, la causalidad en los niveles invisibles de la naturaleza y de la sociedad analógicamente a su propia experiencia de ser consciente, dotado de voluntad, que actúa intencionalmente sobre los otros y sobre sí mismo.

Espontáneamente, es decir, inconsciente y conscientemente a la vez, el pensamiento humano da a los efectos en la conciencia de las relaciones de los hombres con la naturaleza y entre sí un sentido y una forma por referencia a las categorías de la práctica humana consciente y, más profundamente, al utilizar como esquema organizador del mundo imaginario de los mitos el esquema de las relaciones de parentesco que desempeñan precisamente un papel dominante en la vida social. (EFECTO EN la conciencia de la estructura social.)

En la intersección de la red de los efectos *en* la conciencia de las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza y de los efectos *de* la conciencia sobre su contenido, al que piensa por analogía con las relaciones visibles e intencionales de los hombres en sociedad, se construyen inconsciente y conscientemente las formas y los contenidos de la conciencia mítico-religiosa del mundo, de las representaciones ideológicas del mundo. Esta construcción es un proceso objetivo y en lo esencial inconsciente, aunque la conciencia actúe sin cesar sobre los mitos y los ritos, remodelándolos y transformándolos. En este fundamento inconsciente se encuentra, en nuestra opinión, la razón de que ninguna información sobre el proceso *real* de la génesis de los mitos pueda ser proporcionada por los propios primitivos. Este proceso sólo puede ser descubierto y reconstruido por el análisis científico.

Al llegar a este punto, se plantea la cuestión fundamental de la diferencia y la relación entre pensamiento mítico, pensamiento filosófico y pensamiento científico. Abordaremos este análisis ulteriormente, pero ya podemos esbozar la problemática que sugiere nuestro análisis.

Fundamentalmente, esas tres formas de pensamiento responden a la misma necesidad, a la misma intención de explicar el mundo, de descubrir las causas de los fenómenos y sus relaciones. La causalidad, en el campo del pensamiento mítico, viene representada por la acción de personajes imaginarios que son la imagen aumentada de los hombres y que actúan en el seno de una sociedad reducida a las relaciones intencionales y recíprocas de los individuos y organizada según esquemas que reproducen los esquemas reales de la vida social. Ahora bien, con el pensamiento filosófico y, sobre todo, con el pensamiento científico (ya que el pensamiento filosófico prolonga el pensamiento mítico al mismo tiempo que lo sustituye), parece que la humanidad ha borrado poco a poco esas representaciones pobladas «de intenciones» para descubrir causalidades anónimas y no intencionales.

Los progresos de la filosofía y de la ciencia han consistido en borrar poco a poco de la faz de las cosas esa red de intenciones que el hombre, espontáneamente, les había atribuido a imagen de su propio mundo, en destruir, trozo por trozo, fragmento tras fragmento, las representaciones imaginarias que atribuyen a las cosas la coherencia o la incoherencia de un sistema de intenciones, para sustituirlas por la representación de

relaciones no intencionales entre las cosas y entre los hombres. La diferencia entre la causalidad tal y como la concibe el pensamiento mítico y la causalidad en tanto que categoría filosófica o concepto científico consiste en que, gracias a esas idealidades de nuevo tipo, las relaciones no intencionales que existen en la naturaleza y en la sociedad han podido comprenderse y representarse mejor.

Por esta razón, Aristóteles excluía de la filosofía las antiguas formas míticas de representación del mundo cuando afirmaba en *La Metafísica* (B. 4): «Aquellos que (en filosofía) se valen del mito son indignos de que nos ocupemos de ellos seriamente.»

Exclusión que Hegel, dos mil años más tarde, retomaba por cuenta propia al afirmar que «el mito en general no es un medio adecuado para la expresión del pensamiento» (en *Lecciones sobre la Historia de la filosofía*).

En realidad —aunque esto desborda el marco de este capítulo— habría que demostrar lo que, en el seno de la filosofía especulativa, constituye representaciones ilusorias de lo real, de un tipo diferente de las del pensamiento mítico, pero que dependen igualmente de una conciencia ideológica de la realidad.

En conclusión, si es éste el fundamento inconsciente y necesario de las formas religiosas de la ideología, se comprende por qué Marx ha criticado las teorías materialistas del siglo XVIII que pretendían ver en la religión sólo el producto de impostores, el resultado de un complot de los sacerdotes[26]. También se comprende por qué la religión, ligada desde el interior, y por mecanismos inconscientes, a relaciones sociales determinadas no puede ser suprimida por decreto de la conciencia científica o política. Así como, para que desaparezca el fetichismo de la mercancía, tienen que desaparecer todas las formas de producción mercantil, igualmente «el *reflejo religioso* del mundo real sólo podrá desaparecer por siempre cuando

[26] Véase, por ejemplo, Condorcet: *Esquisse d'un tableau historique des Progrès de l'Espoir humain* (*Esbozo de un cuadro histórico de los progresos de la esperanza humana*), 1795, Paris, Edition de la Bibliothèque Nationale, 1902, p. 37: «Esta distinción (entre sacerdotes y laicos) se encuentra entre los salvajes menos civilizados, que ya tienen sus charlatanes y sus brujos. Es demasiado general, se encuentra de forma demasiado constante en todas las épocas de la civilización para que no tenga un fundamento en la propia naturaleza. Asimismo, encontramos en las facultades del hombre en esos primeros tiempos de las sociedades la causa de la credulidad de los primeros engañados, como igualmente la de la grosera habilidad de los primeros impostores.» La misma actitud se encuentra en Diderot y en otros enciclopedistas.

las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza»[27]. Esto no quiere decir que todo lo inconsciente, desconocido u opaco desaparecerá de la vida social y de la vida de cada individuo, sino que, en la práctica, el hombre ya nunca estará sometido a poderes sociales que lo alienan ni verá ya en las partes desconocidas de la naturaleza un misterio o una amenaza.

[27] K. Marx: *El Capital*, libro I, p. 44.

XII. HACIA UNA TEORIA MARXISTA DE LOS HECHOS RELIGIOSOS *

No nos vamos a dedicar en estas páginas a una exégesis de los textos de Marx y Engels sobre la religión. No porque ello nos parezca inútil, sino porque creemos preferible presentar a los lectores un testimonio de la manera en que un antropólogo marxista puede analizar el hecho religioso en el seno de las sociedades que estudia.

Sin embargo, recordaremos brevemente las tesis de Marx sobre la religión. Para él, la religión es un reflejo fantástico de lo real en el pensamiento de los hombres. Espontánea, inconscientemente, el pensamiento primitivo trata la naturaleza como un mundo de personas, y el mundo subjetivo de estas realidades personificadas como una realidad objetiva, trascendente, independiente del hombre y de su pensamiento. Marx insistió en *El Capital* en la analogía entre las formas religiosas de la ideología y las ideas espontáneas que los hombres se hacen del origen y de la naturaleza del valor de las mercancías. Lo que Marx llamó el fetichismo de la mercancía, su carácter enigmático, es el hecho de que, para la conciencia espontánea, el valor de las mercancías, que es el trabajo social coagulado, es decir, una relación entre personas, se presente como una propiedad, una cualidad secreta, misteriosa, de las cosas mismas. Todas las categorías de la economía mercantil participan de este mismo fetichismo que culmina en la noción de capital, es decir, de dinero que produce dinero, de valor que engendra nuevo valor, la plusvalía:

«En realidad, *el valor* se erige aquí en *sujeto de un proceso* en el que, bajo el cambio constante de las formas de dinero y mercancía, su magnitud varía automáticamente, desprendiéndose como plusvalía de sí mismo como valor originario, o lo que tanto vale, *valorizándose a sí mismo* [...]. Ha obtenido la virtud oculta y misteriosa de engendrar valor por el hecho de ser valor. Lanza al mundo crías vivientes, o al menos pone huevos de oro»[1].

* Publicado en la revista teológica *Lumière et vie*, junio, 1974.
[1] K. Marx, *El Capital*, I, F. C. E., México, pp. 109-110.

Lo que permanece oculto para la conciencia espontánea de los individuos que participan en el modo de producción capitalista es la estructura interna, oculta, de sus relaciones sociales, el mecanismo de formación de la plusvalía, el hecho de que el salario no es el equivalente del valor creado por el obrero, de que el beneficio es trabajo no pagado. Lo que se presenta a su conciencia es la inversión de esta realidad profunda, pero no aparente. El valor, que es una relación social, se presenta como una propiedad de las cosas. El carácter fantasmagórico de esta representación consiste, pues, en una reificación de las relaciones de producción y en una personificación de las cosas.

En resumen, la religión aparece a los ojos de Marx como un aspecto fantasmagórico de la vida social, como una representación ilusoria de las estructuras internas de las relaciones sociales y de la naturaleza, y como un campo en cuyo seno el hombre se aliena, es decir, se representa de manera imaginaria la realidad y actúa de forma ilusoria sobre esta realidad imaginaria. Para Marx, el pensamiento y la práctica religiosos son el producto de relaciones sociales determinadas y no pueden transformarse si no se transforman estas relaciones. No es, pues, la conciencia de que se aliena, sino la realidad, que es tal que oculta a la conciencia su estructura interna. Marx no espera, pues, la desaparición de la religión gracias a una crítica teórica, a una lucha de las ideas. Esta desaparición no puede surgir sino de la transformación de la propia sociedad y de la instauración de relaciones sociales nuevas, basadas en la abolición de la explotación de clase y la asunción, por los propios productores, del proceso de producción y de la organización social.

Estas son las tesis de Marx. Sin embargo, debemos recordar que, para él, en lo que se refiere al análisis científico y a la crítica de la religión, «quedaba todavía por hacer lo principal».

«Es más fácil, en efecto, encontrar por medio del análisis el contenido, el núcleo terrestre de las concepciones nebulosas de la religión, que hacer ver, por el camino inverso, cómo las condiciones de la vida real revisten poco a poco una forma etérea»[2].

Que sepamos, pocos marxistas han emprendido esta difícil vía teórica. Y, no obstante, este análisis es necesario si se quiere elaborar una teoría científica de las ideologías, del papel de las representaciones sociales en la práctica social y, más profundamente todavía, una explicación científica de los mecanis-

[2] *Ibidem*, p. 37.

mos por los que el hombre se aliena espontáneamente en el desarrollo de sus relaciones sociales. Vamos a dedicar las páginas siguientes al análisis de algunos casos de la representación y de la práctica religiosas en el seno de algunas sociedades precapitalistas.

* * *

Elegiremos, en primer lugar, el ejemplo de los pigmeos mbuti, cazadores-recolectores que viven en el corazón de la selva ecuatorial del Congo. Los mbuti están organizados en bandas de efectivos limitados (de siete a treinta familias nucleares de cuatro a cinco personas como media cada una), que cazan y recolectan productos silvestres en un territorio de fronteras determinadas y reconocidas por las bandas vecinas. La composición interna de las bandas es sumamente fluida. Siempre queda abierta a las familias la posibilidad de separarse de una banda para unirse a otra, en cuyo seno encuentren parientes o amigos dispuestos a acogerlas. Ningún individuo en tanto que tal, ninguna familia en tanto que tal posee derechos sobre un territorio. Para reproducirse materialmente han de pertenecer a una banda. La banda, comunidad que asocia de manera temporal familias nucleares, es la unidad social de apropiación de los medios de producción y de los recursos naturales. En el interior de cada banda, los individuos cooperan en el proceso de producción según las tareas reservadas a su sexo y a su generación. No hay ningún jefe en el seno de las bandas; la autoridad está distribuida según los sexos y las generaciones. Cualquier individuo que trate de transformar su prestigio en poder es criticado y puesto en ridículo. La caza se practica con la ayuda de redes que se colocan juntas y son de la propiedad de cada cazador. Las mujeres y los adolescentes ojean las piezas de caza hacia las redes. El producto de la caza es repartido entre todos los miembros de la banda; los productos de la recolección se vuelven a distribuir en el seno de la familia nuclear.

Todas las mañanas, en el momento de su partida para la caza, los pigmeos encienden al pie de un árbol un fuego en honor de la selva. Pasan por delante de este fuego en el momento en que abandonan el campamento, y a menudo dirigen un cántico a la selva para que les envíe la caza. Por la tarde, al regreso, el producto de la caza es distribuido al pie de este árbol y se dedica entonces un canto de gratitud a la selva por su benevolencia. La selva es, pues, para los pigmeos, una divinidad omnipresente, omnisciente y omnipotente. Se dirigen a ella mediante los términos de parentesco que designan en su lengua al padre, a la madre, al amigo e incluso al amante. Sin embargo, sería un error creer que la selva es concebida por los mbuti como una realidad completamente distinta de ellos mismos. Para ellos, la selva es todo cuanto existe; los árboles, las plantas, los animales, el sol, la luna y los propios mbuti. Cuando un mbuti muere, su aliento le abandona y se confunde con el viento, que es el aliento de la selva. Los hombres son, pues, una parte de esta *totalidad que existe asimismo como una persona* omnipresente y omnipotente.

Para resumir brevemente las formas de la práctica religiosa en los mbuti, diremos que está presente a dos niveles y bajo dos formas. Al nivel de lo cotidiano, en los ritos de caza y otros actos de la vida normal del campamento; en circunstancias excepcionales, ya sea para la vida del individuo o para la del grupo. Al nivel del individuo, están los rituales que acompañan su nacimiento, la pubertad de las muchachas, el matrimonio y la enfermedad. Al nivel de la banda, se encuentran los rituales colectivos que acompañan la pubertad y la muerte (los rituales *elima* para la pubertad y *molimo* para la muerte). Cuando la enfermedad se abate de manera crónica sobre una banda, se celebra «un pequeño ritual *molimo*» para solicitar la benevolencia de la selva y su protección. Así pues, la religión es un acto cotidiano y al mismo tiempo una actividad que aparece en cada momento crítico del desarrollo del individuo y de la reproducción de la banda en su conjunto, como una unidad social orgánica.

Vamos a describir brevemente en qué consiste el ritual más importante de la vida religiosa de los mbuti, el ritual *molimo* en honor de la muerte de un adulto respetado. Consiste, en primer lugar, en una intensificación de la caza, de la vida económica. Se capturan más piezas de caza que de ordinario, la reciprocidad en los repartos es más intensa. La comida de la tarde se transforma en festín y es seguida de danzas y cantos especiales en honor de la selva. Estos cantos son una llamada a la selva para que venga a visitar a sus hijos. Por la mañana, los jóvenes penetran en el campamento llevando trompetas con las que emiten sonidos que son la «voz» de la selva, que responde de este modo a la llamada de sus hijos y viene a visitarlos. Cualquier hombre que sea sorprendido durmiendo a la llegada de la voz de la selva es desterrado, desnudo y sin armas, por haber interrumpido la comunión de los hombres con la selva.

Entre los mbuti no hay sacerdotes. Cada cual es sacerdote y fiel, y todos reconocen su dependencia común respecto de la

selva. Si reflexionamos sobre esta práctica religiosa, vemos que consiste en una acción positiva de los mbuti sobre su realidad social. Al cazar más, al distribuir más piezas de caza, intensifican su solidaridad y fortalecen la unión de los miembros de la banda; actúan sobre los conflictos que se acumulan en la vida cotidiana; actúan, pues, realmente, al mismo tiempo que simbólicamente sobre las contradicciones de sus relaciones sociales sin poder realmente expulsarlas; amplifican todos los rasgos positivos de su vida social y hacen entrar en juego, en esta práctica religiosa, todos los aspectos de su organización social. Desde un cierto punto de vista, la práctica religiosa constituye la culminación de todas las prácticas políticas que actúan sobre las contradicciones del sistema. El ritual, que comienza con la desesperación por la muerte de un adulto, termina en la exaltación positiva de la unión de todos los mbuti entre sí y con la selva. Los mbuti no celebran el ritual *molimo* en tanto que individuos ni en tanto que familias particulares, ni siquiera en tanto que miembros de una banda local determinada, sino en tanto que mbuti, es decir, en tanto que hombres que practican un cierto género de vida en una naturaleza determinada.

Ahora bien, si reflexionamos sobre los componentes de esta práctica religiosa, vemos que constituye una práctica a la vez real y simbólica sobre las condiciones de reproducción reales e imaginarias de su sistema social. Pero, al mismo tiempo, se opera un fenómeno de inversión: al cazar más intensamente, al distribuir mayor cantidad de productos de caza, al comulgar en la danza, el canto y la emoción musical y estética, los mbuti actúan realmente sobre sí mismos, imaginándose que esa nueva unidad es el producto, el efecto de la presencia más próxima, de la benevolencia más activa de la selva. Quizá estamos aquí en presencia de un ejemplo de lo que Marx entendía por el mecanismo de la «cámara oscura» de las representaciones ideológicas.

En el seno de las representaciones religiosas, las causas reales se sustituyen por causas imaginarias. O, al menos, las causas reales se convierten en los efectos de causas imaginarias, trascendentes y personificadas por un ser omnipresente, al que los hombres deben todo su reconocimiento y amor. Y si, al día siguiente, la caza es igualmente buena o incluso mejor, es una prueba adicional de que la selva está cerca de ellos, atenta a satisfacerles. No hay, pues, duda alguna que pueda quebrar la evidencia de la fe. Hay una circularidad de la conciencia religiosa.

En definitiva, la materia prima de lo divino, de lo sagrado,

nos parece que consiste en esta articulación oculta de las relaciones sociales y de las condiciones de reproducción del sistema social en el seno de un medio natural determinado, al menos, en la representación de esta articulación, que es inmanente al sistema, bajo la forma de una causa trascendente a la sociedad, y esta articulación, *que es una realidad no intencional*, es representada bajo la forma de una causa dotada de conciencia, de voluntad y de intención. Es decir, bajo la forma de una realidad antropomórfica, de un dios.

¿En qué consiste, pues, aquí la alienación religiosa? En que lo inmanente es representado bajo la forma de una realidad trascendente, lo no intencional bajo la forma de una causalidad intencional, lo no humano bajo una forma ampliada, bajo la forma de un ser omnipresente, omnipotente, omnisciente, es decir, que disfruta al máximo de todos los atributos del hombre.

A partir de este ejemplo, querríamos sugerir las transformaciones profundas del hecho religioso que acompañan al desarrollo de las clases sociales y a la aparición del Estado. Ya en el seno de otras sociedades de cazadores-recolectores se ve aparecer un personaje, el chamán, que monopoliza las condiciones de acceso a lo divino, que puede actuar mejor que cualquier otro hombre sobre las condiciones imaginarias de reproducción del sistema, que trae la lluvia cuando falta, la caza cuando es escasa, etc. Este hombre disfruta de una posición superior a los demás, ha comenzado a penetrar en el espacio que separa a los hombres de los dioses y se encuentra ya un poco por encima de aquéllos porque está un poco más cerca de éstos. Está ya por encima del común de los mortales porque éstos se reconocen en un estado de dependencia común frente a él. Ahora bien, sabemos que el reverso de una dependencia es una obligación. Con el chamán vemos así aparecer, entre los eskimo, por ejemplo, el personaje del «sacerdote» con funciones especializadas en la intervención ante las potencias sobrenaturales que controlan las condiciones de reproducción de la naturaleza y de la cultura. Este sacerdote recibe, a cambio de sus servicios, algunos regalos, una parte suplementaria de la caza, etc. Vemos aparecer de este modo los primeros elementos de un sobretrabajo destinado a asegurar las condiciones de existencia de un especialista del ritual que, en algunos casos, deja de ser un productor directo. Una desigualdad económica, religiosa, política y simbólica se esboza en el seno de estas comunidades primitivas.

Si tomamos otro ejemplo, el de los indios pawnee, wichita y otros grupos caddoans que vivían en grandes poblados seden-

tarios a lo largo del valle del Mississippi antes de la llegada de los blancos a América del Norte, podemos constatar un desarrollo mucho más acusado de las desigualdades políticas y religiosas. El jefe es el que hereda, por línea matrilateral, un paquete mágico, una piel de antílope que contiene algunos dientes y otros objetos sagrados. Este paquete tiene la propiedad de asegurar la fertilidad de los campos y del maíz y de controlar el retorno anual de los bisontes en la estación del verano. El jefe es, pues, el propietario de los talismanes que aseguran la intervención de las potencias sobrenaturales para el bienestar general de la comunidad. Según la tradición, si el paquete llegaba a ser robado o destruido, toda la tribu debía dividirse, desmembrarse, borrarse y desaparecer en tanto que sociedad. Cada cual había de ir a incorporarse a otros grupos. Vemos aquí que la ideología religiosa funciona como fuente y legitimación de la dependencia de la gente común en relación con la aristocracia de los linajes de jefes y de sacerdotes. Al mismo tiempo, vemos que esta dependencia es consentida, aceptada porque la ideología es compartida por los dominantes y los dominados. En la religión se encuentra, pues, la fuente de una violencia sin violencia, el cimiento ideal de una relación social de explotación del hombre por el hombre. Sin embargo, entre los caddoans, el jefe era todavía el representante de los hombres ante los dioses, y la desigualdad económica e incluso política permanecía limitada.

Completamente diferente era la situación entre los incas. El Inca, hijo del sol, ya no es el representante de los hombres ante los dioses, sino de los dioses ante los hombres. Para comprender esta transformación cualitativa, es decir, la divinización de las potencias sociales, hay que tener en cuenta, por supuesto, el hecho de que la sociedad inca era una sociedad de clases y que la clase dominante, la de raza inca, constituía ella misma los cuadros del Estado. Nos encontramos aquí ante una de las formas antiguas de sociedad de clases, cuya base es todavía un conjunto de comunidades tribales.

Pero en este contexto vemos que la ideología religiosa no es solamente la superficie, el reflejo fantástico de las relaciones sociales. Constituye un elemento interno de la relación social de producción, funciona como uno de los componentes internos de la relación económico-política de explotación del campesinado por una aristocracia detentadora de los poderes del Estado. Esta creencia en la eficacia sobrenatural del Inca, creencia compartida tanto por el campesinado dominado como por la clase dominante, constituía no sólo una ideología que legitimaba *a posteriori* las relaciones de producción, sino *una parte de la armadura interna de estas mismas relaciones*. A partir del momento en que cada individuo, así como cada comunidad local, pensaba que debía sus condiciones de existencia, la fertilidad de las mujeres y de los campos, al poder sobrenatural del Inca, los individuos y las comunidades se sentían bajo su dependencia y en la obligación de proporcionarle trabajo y productos, a la vez para celebrar su gloria y su realidad trascendente y para devolverle una parte de todo aquello que el Inca, de manera para nosotros simbólica e imaginaria, hacía por la reproducción y la prosperidad de todos. La religión funcionaba, pues, aquí, en el interior, como relación de producción, y ello determinaba el tipo de información del que disponían los miembros de la sociedad inca sobre las condiciones de funcionamiento y de reproducción de su sistema. A su vez, este tipo de información determinaba el alcance real de las acciones que los grupos y los individuos emprendían para mantener o transformar este sistema social. Por ejemplo, ante una crisis engendrada por una sequía excesiva, la respuesta de los indios del Imperio inca comportaba necesariamente una intensificación de los sacrificios religiosos. Se quemaba una gran cantidad de tejidos preciosos u ordinarios sobre las *huacas*, residencias sagradas de los antepasados y de los dioses, se sacrificaban llamas, se derramaba cerveza de maíz. Así pues, de acuerdo con la forma de sus relaciones sociales dominadas por una clase político-religiosa, la respuesta de los indios a estas situaciones de excepción consistía en gran parte en un inmenso trabajo simbólico dirigido hacia las potencias sobrenaturales de los muertos y de los dioses, que consumía una amplia cantidad de los recursos materiales y de la fuerza de trabajo de la que disponía la sociedad.

Enumerando sucesivamente estos cuatro ejemplos —el de los mbuti, el del chamán eskimo, el del jefe pawnee y el del Inca hijo del sol— hemos creado *un efecto teórico de espejismo*. Hemos producido la impresión de que todo este desarrollo estaba *ya en germen* en el seno de la sociedad de los cazadores-recolectores mbuti, comunidades que no conocen otras desigualdades que la de los sexos y las generaciones. Y este germen tendría necesariamente que desarrollarse, engendrando estadios y formas diferentes y agravados de desigualdades sociales. En realidad —seamos claros sobre este punto— el marxismo no es el evolucionismo y la historia no es el desarrollo de un germen. Para comprender las formas múltiples de la evolución de las sociedades, así como el estatuto y el contenido cada vez diferente de la religión, hay que construir una teoría, específica cada vez, de las condiciones de aparición de estas relaciones sociales

sobre la base de modos de producción determinados. Nos encontramos, pues, ante la tarea de *desarrollar* una teoría de las relaciones entre la economía y la sociedad, *una teoría tal que pueda explicar al mismo tiempo* los aspectos y las formas fantasmagóricos que las relaciones sociales han revestido en la historia. Esta teoría está por hacer; para volver a tomar las propias palabras de Marx, en este terreno, lo principal está por hacer.

De todas maneras, esta teoría existe ya en grado suficiente como para que un marxista sepa que la crítica de la religión no tiene una solución última en el plano de las ideas, sino que depende de la transformación práctica de las relaciones sociales. Prosiguiendo en común esta transformación es, por tanto, como se establecerá la verdadera medida del valor de las teorías.

BIBLIOGRAFIA

GODELIER, M., «Fetichismo, religión y teoría general de la ideología en Marx», cap: XI de este libro.

HOLDER, P.: *The Hoe and the Horse on the Plains: a Study of Cultural Development among North American Indians*, Univ. of Nebraska Press, 1970, 176 pp.

MARX, K., y ENGELS, F., *Sur la Religion*, Editions Sociales, 1960, 333 pp. (hay trad. cast.). *Sur les Sociétés Précapitalistes*, Editions Sociales, 1970, 440 pp. Hay trad. castellana: *Formaciones económicas precapitalistas*, Ciencia Nueva, Madrid.

TURNBULL, C.: *Wayward Servants*. Eyre-Spottiswoode, Londres, 1966, 390 páginas.

XIII. LO VISIBLE Y LO INVISIBLE EN LOS BARUYA DE NUEVA GUINEA *

Nos proponemos analizar brevemente algunos aspectos de la práctica mágica de los baruya, población de Nueva Guinea australiana. Nos limitaremos a esbozar el análisis de un campo complejo, del que sólo pretendemos sugerir los contornos y el contenido, a la vez que mencionamos al paso algunos puntos para la reflexión, como, por ejemplo, el problema de la relación entre conciencia mítica y conciencia científica del mundo.

1. LOS COMPONENTES DE LA PRÁCTICA MÁGICA

Nos fue preciso más de un año de estancia con los baruya para conseguir que algunos de ellos nos permitieran entrar en sus huertos cuando practicaban ritos mágicos con el fin de asegurar la abundancia de sus cosechas. Posteriormente, nos revelaron las fórmulas rituales que habían murmurado en medio de los campos, y también en esta ocasión se rodearon de precauciones extremadas colocando, alrededor de los lugares en que nos hacían sus confidencias, vigilantes encargados de anunciarnos la llegada de transeúntes que hubieran podido, sin tales precauciones, oír algunos términos secretos.

Al comparar las informaciones que pudimos recoger, parece que esas prácticas mágicas responden todas a un mismo esquema que combina varios elementos.

Estos elementos son: en primer lugar, un discurso ritual. En segundo lugar, la utilización de un material ritual: plantas, piedras y pigmentos mágicos. En tercer lugar, un conjunto de gestos que el hombre realiza para plantar las flores mágicas y

* Texto publicado en el segundo volumen de homenaje ofrecido a André G. Haudricourt, publicado en la Editorial Klincksieck, en 1972, bajo el título *Langues et Techniques-Nature et société*.

Hemos suprimido un pasaje de este texto que proporcionaba algunos datos sumarios sobre la sociedad de los baruya, datos que se encuentran en el capítulo IX: «La moneda de sal y la circulación de merancías en los baruya de Nueva Guinea.»

depositar las piedras que ha cubierto de pigmentos. Los desplazamientos en el espacio están orientados. Para evitar que las aguas del río, que corre en el fondo del valle, arrastren consigo las palabras rituales hacia otras tribus o hacia los lugares donde habitan los espíritus maléficos y las almas de los muertos, el hombre se desplaza, cuando pronuncia las fórmulas del encantamiento, con la espalda vuelta al río y trepa por la pendiente de su huerto que, la mayoría de las veces, está en la ladera de una montaña. En cuarto lugar, un conjunto de reglas de conducta frente a los otros y frente a sí mismo.

Analizaremos rápidamente dos de esos componentes de la práctica mágica, el discurso ritual y el conjunto de las reglas de conducta.

2. Discurso ritual y reglas de conducta

El discurso ritual consiste en fórmulas de hechizos compuestas por la invocación del nombre secreto del ser al que se dirigen y por la formulación de una orden o de un deseo[1]. Daremos dos ejemplos:

La primera fórmula tiene como finalidad expulsar a las ratas que devastan las huertas de batatas. Se puede traducir del siguiente modo:

«*Pranimayé* (nombre secreto de una variedad de ratas), vete lejos, vete a comer hojas de *akila* y de *wareuka* (dos variedades de árboles que crecen en las partes bajas y cálidas del valle).»

El mago pronuncia esta fórmula plantando en el interior del huerto, cerca de la valla, un palo tallado en madera de un árbol llamado *bidanié*, que bloqueará el camino a las ratas que intenten volver a devastar el huerto.

La segunda fórmula se emplea para proteger los huertos de batatas contra la invasión de una variedad de arañas llamadas comúnmente *kulalinna*. Según los baruya, las batatas dejan de crecer cuando estas arañas tejen su tela entre las hojas a lo largo de los tallos de los tubérculos, y piensan que en la mayo-

[1] En la expresión de estos deseos se utilizan analogías, comparaciones metafóricas..., por ejemplo, una de las fórmulas recogidas de la boca de un miembro del grupo de los ndelamayé pide a las batatas que crezcan tan abundantes como los huevos del yukuri, un pájaro de la jungla que construye su nido con tierra y que incuba un elevado número de huevos.

ría de los casos esas arañas les han echado una especie de malaventura. La traducción es la siguiente:

«*Urundavewé* (nombre secreto de esa variedad de arañas cuyo nombre profano es *Kulalinna* [sigue una serie de nombres de árboles del bosque bajo]), en lo alto de esos árboles está situado vuestro alimento, antaño el sol nos dio las batatas, y a vosotras os dio vuestro alimento en la selva, en lo alto de los árboles *panguté, pippela, gananié*, etc. ¿Por qué venís a comeros lo que nos ha sido reservado? ¡Marchaos!»

El elemento esencial de esas fórmulas es evidentemente la invocación del nombre secreto del ser al que uno se dirige. De ese modo se puede tener la seguridad de haber sido oído, de tener poder sobre él; el conocimiento de esos nombres secretos constituye el elemento más importante de las prácticas mágicas y de los conocimientos rituales, que se transmiten de generación en generación. Por tanto, la utilización de tales nombres secretos y de esas fórmulas de hechizos implica que el ser al que uno se dirige es doble, a la vez una realidad material visible —batata, taro, araña...— y una realidad invisible, capaz de oír las llamadas que se le dirigen y obligada en cierto modo a responder a ellas porque se han utilizado al dirigirse a ella términos que expresan su esencia oculta. Por consiguiente, conocer los nombres secretos de las cosas es tener acceso a su esencia invisible y un poder sobre ellas.

Pero para hacerse escuchar y para tener el derecho de pronunciar esas palabras y esas fórmulas, es preciso que el individuo haya observado un cierto número de reglas de conducta frente a sí mismo y frente a los otros. Esas reglas consisten en un conjunto de prohibiciones. A las mujeres, incluso a la esposa o a las esposas del que practica la magia, les está prohibido estar presentes durante el ritual. Asimismo se les prohíbe estar presentes a todos los hombres, excepto a sus parientes consanguíneos próximos. Frente a sí mismo, el que practica la magia debe encontrarse en estado de pureza sexual, por tanto, debe abstenerse los días precedentes de toda relación sexual con sus esposas o con otras mujeres.

¿Qué ocurriría si esas prohibiciones fuesen transgredidas? Las cosechas se verían comprometidas, la pobreza e incluso el hambre se apoderarían de la familia. Como consecuencia de ello, socialmente, el hombre sería incapaz de cumplir con sus responsabilidades de cabeza de familia; tampoco podría ser generoso, ofrecer a otros hospitalidad, perdería su reputación y dependería de los demás.

¿Qué implica ese sistema de prohibiciones? Por una parte, implica que los baruya consideran a los humanos ligados a la naturaleza por lazos invisibles que hacen que cada individuo, según su conducta, mantenga o comprometa el orden de las cosas. Esto le confiere una dimensión cósmica a la responsabilidad del individuo. Este último es responsable de sus actos frente a la sociedad y frente a la naturaleza, comprendida por los baruya como una realidad doble, visible e invisible, de la que, por supuesto, forman parte los espíritus maléficos, las almas de los muertos y otras realidades que nosotros denominamos sobrenaturales. Al transgredir esas prohibiciones, el individuo se sentirá culpable de introducir en la naturaleza un desorden, por ejemplo una mala cosecha, del que en seguida tendrá que soportar las consecuencias sociales: hambre, vergüenza, acusación pública de mala conducta, reproches, etc. Una responsabilidad de dimensión cósmica explica la fuerza psicológica de la prohibición y la intensidad de la censura que el individuo ejerce sobre sí mismo y que el grupo ejerce sobre los individuos.

Por otra parte, ese sistema de prohibiciones parece estar dominado por la prohibición sexual. Esto implica que, en las conexiones secretas de los humanos con el fondo invisible del Universo, su vida sexual es un punto esencial. Para los baruya, la sociedad se edifica sobre la represión del sexo. El sexo constituye una amenaza permanente contra el orden de la naturaleza y de la sociedad. A través de estas representaciones, se puede entrever el contenido de la relación hombre-mujer en la sociedad baruya, en la que los hombres dominan a las mujeres y las consideran como una amenaza permanente contra el orden social y contra ellos mismos, que son sus fiadores. Podemos comprender entonces que sea una obligación para los baruya separar a los jóvenes de sus madres y del mundo femenino hacia los nueve años y enseñarles poco a poco las reglas de la vida social y el orden del Universo, haciéndoles recorrer un ciclo de iniciaciones que dura más de diez años y a cuyo término el niño, convertido en hombre, está finalmente preparado para encontrar de nuevo el mundo femenino y para afrontar el matrimonio y los peligros de las relaciones sexuales.

Por consiguiente, ahora se plantea la cuestión de saber quién, entre los baruya, posee los conocimientos mágicos. Resulta esencial subrayar que esta posesión es desigual según los individuos y los grupos sociales. En primer lugar, existe la desigualdad general entre hombres y mujeres en la posesión de conocimientos y de poderes, ya sean rituales, políticos o económicos. Las mujeres tienen sus propias magias de fertilidad, que se transmiten de madres a hijas. Por otra parte, hay que señalar que las mujeres —aunque algunas se convierten en chamanes, por tanto, en individuos en contacto excepcional con lo invisible— jamás pueden alcanzar los grados superiores en la jerarquía de los chamanes. Una prueba de ello es que, cuando participan en los rituales para curar a un enfermo o para expulsar a los malos espíritus, deben permanecer sentadas, y no pueden estar de pie en el recinto ceremonial para participar en la danza de los hombres chamanes, que luchan contra los malos espíritus. Además de esta desigualdad entre los sexos existe, esta vez entre los hombres, otra desigualdad en la medida en que pertenecen a grupos de parentesco que poseen conocimientos y poderes mágicos específicos superiores a los detentados en el mismo dominio por los otros grupos que componen la sociedad baruya. Por ejemplo, comúnmente se reconoce que el clan de los andavakia y el de los ndelamayé poseen poderes especiales para hacer crecer las batatas. Asimismo, es reconocido por todos que algunos miembros de esos clanes pueden practicar la magia negra, interrumpir el crecimiento de las batatas en los huertos de la tribu y condenar a la población a la escasez e incluso al hambre. Por ejemplo, uno de nuestros informadores Pandawé, un andavakia, nos confió que hace algunos años, tras el suicidio de su esposa, había practicado la magia negra que interrumpe el crecimiento de las batatas para vengarse de las penas que le causaba aquel suicidio. En otra ocasión, desesperado por la muerte de un amigo, durante los funerales practicó de nuevo la magia negra sobre la casa del difunto; todas las mujeres que se habían reunido alrededor de aquella casa para llorar llevaron consigo, sin saberlo, el maleficio y lo difundieron en sus huertos cuando volvieron a trabajar después de las ceremonias. Muy pronto las batatas dejaron de crecer o se secaron en los huertos. Al cabo de algún tiempo la opinión pública señaló a Pandawé como responsable y le reprocharon haber echado un maleficio. Posteriormente, levantó su maleficio y las batatas se multiplicaron; entre tanto, Pandawé permitiría a las mujeres coger batatas de su propio huerto, donde habían continuado creciendo abundantemente.

Esos ejemplos confirman lo que decíamos poco antes sobre los lazos ocultos que ligan a cada individuo con el mundo invisible. Pero hemos visto que esos lazos varían según los individuos, no solamente en tanto que individuos determinados, sino en tanto que miembros de grupos sociales diferentes que componen la tribu de los baruya. Esta desigualdad de los poderes

mágicos entre los grupos no hace sino acrecentar la responsabilidad cósmica de los individuos, al menos de aquellos que pertenecen a los grupos privilegiados por la posesión de las magias más poderosas.

¿De dónde provienen, pues, los conocimientos mágicos y cómo se explica su desigual distribución? Cada individuo, o bien los adquiere a lo largo de su vida, o bien los hereda del pasado. Los adquiere esencialmente por una revelación que tiene durante el sueño o mediante una visión. Durante el sueño o en la visión, los poderes de lo invisible se materializan y comunican al individuo un saber. A la mañana siguiente irá al bosque a buscar una hoja determinada, una determinada arcilla en el suelo, y pronunciará la fórmula que le fue revelada durante el sueño. Pero, por otra parte, y por el hecho de pertenecer a un determinado grupo de parentesco, le fueron transmitidos determinados conocimientos durante su juventud; sin embargo, también en este caso esos poderes provienen de los tiempos míticos y han sido conferidos desde el nacimiento del mundo actual por las potencias invisibles a los antepasados de los baruya, a los que se denomina los *wandvinia*, los hombres del sueño. Así pues, cuando se hace el balance de los poderes poseídos por cada grupo de parentesco, se descubre, por una parte, que existe una cierta jerarquía entre esos grupos, pero, por otra, que todos deben cooperar para que los tubérculos crezcan en los huertos, para que la caza de animales para el ceremonial sea fructuosa, etc., es decir, para que la sociedad, simplemenmente, funcione.

En definitiva, las prácticas mágicas testifican que los tiempos originarios del nacimiento del mundo no han desaparecido totalmente y que subsisten en la trama misma del orden actual de cosas. ¿Cómo ha nacido, pues, el mundo para los baruya?

3. Lo invisible y el nacimiento del mundo

Nos limitaremos a resumir lo esencial de los mitos baruya sobre el nacimiento del mundo:

En un principio el Sol y la Luna se confundían con la Tierra. Todo era gris y todas las especies animales y vegetales se comunicaban en un mismo lenguaje. Los hombres y los espíritus, los animales y los vegetales vivían todos juntos. Esos hombres no eran como los hombres actuales; sus penes carecían de orificio y la vagina de las mujeres estaba cerrada. Los perros también tenían el sexo sin perforar. Más tarde, el Sol y la Luna decidieron elevarse y empujaron al cielo por encima de ellos. En lo alto, el Sol le dijo a la Luna que había que hacer algo por los hombres, y le ordenó descender para cuidar de ellos. La Luna se detuvo a mitad de camino. Desde entonces se alternan el día y la noche, las estaciones de la lluvia y del calor; desde entonces los animales se separaron de los hombres para refugiarse en el bosque, mientras los espíritus, por su parte, se alejaron también para esconderse en las profundidades, donde permanecen escondidos y amenazadores. Posteriormente, el Sol inventó una ingeniosa estratagema para abrir los penes de los hombres y la vagina de las mujeres. Desde entonces, el hombre y la mujer pudieron copular y la humanidad se multiplicó. Pero, en esta separación de todas las especies, que se repartieron por el Universo, desapareció el lenguaje común originario. Los hombres se ven obligados a acudir al bosque para cazar los animales allí refugiados, se ven constreñidos a plantar batatas para sobrevivir y tienen que protegerse de los espíritus que se han vuelto malignos. Están, en cierto modo, obligados a cazar, a cultivar la tierra y a cumplir los rituales, pero para realizar todo eso están asistidos por el Sol y la Luna, que garantizan y sostienen el nuevo orden. Si el Sol se aproxima demasiado a la tierra, la abrasa y devasta los cultivos; si la Luna se acerca demasiado a la tierra, lo engulle todo bajo la lluvia y las tinieblas y hace que se pudran las cosechas. Así pues, desde los tiempos míticos en que el Sol y la Luna se elevaron en el cielo, la arquitectura del mundo actual se basa en un juego equilibrado de los dos seres-principios opuestos, el Sol y la Luna, por los que sobrevienen el calor y el frío, la sequedad y la humedad, el abrasamiento y la podredumbre, etcétera.

¿Qué luz arrojan esos mitos sobre las prácticas mágicas a que nos hemos referido anteriormente? La conexión general de todos los seres que existía en los orígenes se ha transformado, tras la subida del Sol, pero no ha desaparecido. La transparencia y la copresencia originarias de los seres y de las cosas han desaparecido para dar lugar a un mundo de dos niveles, visible e invisible, relacionados entre sí por conexiones esta vez ocultas. Tal vez sea esto lo que explica la utilización de palabras secretas en las fórmulas de encantamiento. Esos nombres son dobles esotéricos del lenguaje común que designa las cosas. En cierto modo son como los restos o el reflejo de aquel lenguaje originario que permitía a todas las cosas comunicarse entre sí. Por tanto, al pronunciar esos nombres secretos se restablece la comunicación interrumpida y se puede estar seguro de

hacerse escuchar y de tener los medios para influir sobre la realidad.

A partir de ahí se comprende el carácter sagrado de esos nombres para los baruya. Son el testimonio de los tiempos originarios del hombre y de la tribu, a la vez que del orden actual invisible del mundo, y constituyen para ellos un depósito sagrado, una herencia de los poderes que permiten a los hombres sobrevivir en su nueva condición, herencia que hay que agradecer a los hombres del ensueño, los primeros antepasados, y al Sol y a la Luna, padre y madre de todas las cosas.

También tenemos la prueba del carácter sagrado de tales nombres en el hecho de que todos los informadores que han accedido a confiarnos los nombres secretos que conocían, después de que nos hubimos ganado su confianza, no pudieron resistir la emoción que les causaba su acto. Todos sin excepción, tras algunas horas de confidencias, estallaron en violentas crisis de lágrimas y nos hicieron prometer que jamás y bajo ninguna condición[2], revelaríamos a nadie aquellos secretos, que no haríamos siquiera alusión a ellos ni bromearíamos nunca sobre ellos bajo pena, si se llegara a saber algo, de provocar el hambre en los poblados y de que la cólera de los antepasados, así como la de los vivos que confiaron aquel secreto, recayera sobre todos. Parece, pues, posible afirmar, si nuestro análisis no es inexacto, que entre los baruya magia y religión no constituyen campos distintos, compartimentados, como se afirma habitualmente, desde *La rama de oro*, de Frazer, en las obras de numerosos antropólogos.

De este modo, al final de esta investigación surgen por sí solas algunas preguntas teóricas. Mencionaremos algunas rápidamente para concluir.

4. Conclusión: ¿Es posible comparar?

En la tribu baruya no existen desigualdades económicas importantes entre los individuos ni entre los grupos sociales que componen la tribu. No existe jefe ni grupo social que domine por sí solo la tribu. Pero existen desigualdades en las capacidades individuales para ser guerrero o chamán, que son los dos

[2] Es decir, a todos los baruya que no perteneciesen al mismo grupo de parentesco y a los miembros de todas las tribus vecinas. Algunos informadores extendían incluso la prohibición a todas las tribus de Nueva Guinea y sólo nos autorizaban a transmitir sus secretos exclusivamente a los blancos.

estatutos más valorados en el seno de la sociedad baruya. Asimismo existe una desigualdad entre los linajes, que han recibido de los antepasados el poder de proporcionar a la sociedad los mejores guerreros o los mejores chamanes. Hemos visto que esta desiguladad no contradice, sino que, al contrario, refuerza la responsabilidad social y cósmica tanto de los individuos como de los grupos.

Si confrontamos esto con los análisis de Malinowski sobre los privilegios del jefe de Omarakana[3], y con los de Firth sobre los poderes del jefe de Tikopia[4], se puede constatar que en estas sociedades melanesias y polinesias, y en un grado mucho más acentuado en Tikopia que en las islas Trobriand, existe una desigualdad económica y política en provecho de una aristocracia tribal. Pero, mientras que las diferencias económicas entre la gente común y la aristocracia son más bien de grado que de naturaleza, lo son, en cambio, de naturaleza en los dominios político y religioso. En ambos casos, los poderes políticos están justificados por el monopolio que tienen los jefes de las magias más eficaces. El jefe de Omarakana es el dueño de las magias más poderosas que mandan sobre la lluvia y el Sol y, en Tikopia, los jefes son los intermediarios exclusivos entre los humanos y las potencias sobrenaturales. En ambos casos, los jefes y la aristocracia son responsables del bienestar de todos y pretenden poner al servicio de toda la sociedad su poder mágico excepcional. Como sucede entre los baruya, y aun en mayor medida, los individuos y los grupos tienen en Kiriwina y en Tikopia una responsabilidad social y cósmica. Pero, mientras que entre los baruya los conocimientos y las responsabilidades están repartidos entre los individuos y los grupos, en Kiriwina y en Tikopia están concentrados en manos de una minoría y justifican así su poder. Se plantea la cuestión de saber en qué condiciones han aparecido tales concentraciones y tales monopolios, y quizás obtendríamos de ese modo una parte de la explicación del paso de determinadas sociedades primitivas, sin desigualdades profundas y sin poder central, a sociedades jerarquizadas en categorías desigualmente privilegiadas, y donde a veces el poder de las castas o de las clases está concentrado en un aparato de Estado.

En segundo lugar, si hacemos abstracción de detalles concretos del universo mítico de los baruya, para retener única-

[3] B. Malinowski: *Argonauts of the Western Pacific, passim*, 1922, y sobre todo *Coral Gardens and their magic*, I, 1935.

[4] R. Firth: *Primitive Polynesian Economy*, Routledge, cap. V, «Ritual in productive activities», 1939, pp. 168-186.

mente los principios abstractos que lo organizan, fácilmente se pueden aislar dos de ellos. Por una parte, la hipótesis de que la realidad comprende varios niveles y su fondo esencial se encuentra más allá de la realidad visible. Esta hipótesis podría, en el lenguaje abstracto de la filosofía moderna, expresarse en la fórmula de que la esencia de las cosas se encuentra más allá de sus apariencias.

Por otra parte, la hipótesis de que esta realidad compuesta de varios niveles fundamenta su equilibrio y su orden internos en el juego de dos términos opuestos y complementarios, el Sol y la Luna. El orden[5] reina cuando ambos astros se encuentran a la distancia adecuada de la tierra, de tal modo que esta última no resulte ni demasiado caliente ni demasiado fría, ni demasiado seca ni demasiado húmeda. Por consiguiente, el orden es el de la justa medida y la adecuada distancia entre los seres del Universo. En el lenguaje de la filosofía occidental, esta hipótesis podría traducirse en la fórmula de que el orden de las cosas se basa en el juego de elementos opuestos y complementarios, fórmula que constituye uno de los principios del pensamiento dialéctico, el de la unidad de los contrarios[6].

Si es así, la diferencia entre el pensamiento mítico de los baruya y el pensamiento científico moderno no estaría en el nivel de los principios formales que permiten a todo pensamiento organizar la experiencia. La diferencia se encontraría en otra parte, y posiblemente sólo existiría a partir del momento en que el hombre no se limitara a interpretar el mundo, sino a experimentarlo de nuevas y diversas maneras.

Para los baruya, habida cuenta de su tecnología y de su economía, no puede haber experimentación alguna sino en el campo determinado y muy vasto de sus conocimientos prácticos de la naturaleza y de las relaciones sociales. Pero, más allá de los límites de este campo, para ellos ya no existe experimentación

[5] Al parecer, en los baruya no existe la noción del comienzo del mundo a partir de la nada. Antes de que el sol y la luna se elevasen en el cielo, existía otro orden. El concepto de *creatio ex nihilo*, de creación a partir de la nada, situado desde San Agustín en el primer plano de la filosofía cristiana, no tendría sentido alguno para los baruya. La noción griega de un caos que precedería al orden actual tampoco coincide con las nociones baruya, aunque tengan en común la no presuposición de un comienzo absoluto a partir de la nada.

[6] Que hay que distinguir del principio de *identidad* de los contrarios, principio primero de la lógica dialéctica de Hegel y fundamento último de su idealismo absoluto; véase Hegel: *Science de la Logique*, Aubier, t. I, página 43. (Hay traducción castellana de A. y R. Mondolfo, en Solar-Hachette, Buenos Aires, 1968.)

posible. Sin embargo, los baruya necesitan actuar sobre el conjunto de la naturaleza, sobre la red de las conexiones ocultas de las cosas. Por esta razón, el trabajo productivo es vivido y pensado por ellos como una actividad en la que la magia y la técnica resultan indisociablemente necesarias. También se explica por qué pueblan la parte invisible del mundo, allí donde comienza el campo en el que ya no es posible la experimentación, de idealidades que el pensamiento construye[7] aplicando a esas representaciones los principios de toda experiencia posible, a saber, que la esencia de las cosas no se confunde con su apariencia y que el mundo obedece a un orden que sólo subsiste dentro de ciertos límites. Pero, ¿es esto tan diferente de lo que pensamos nosotros, los que hemos inventado la razón científica experimental?

[7] Vale la pena recordar que Hegel, que rechazó —como lo hizo Aristóteles dos mil años antes y con el mismo desprecio— las formas míticas del pensamiento, rechazó igualmente el principio sobre el que Kant había edificado su crítica de toda metafísica y que continúa siendo la norma de la conciencia científica moderna, a saber, que el conocimiento comienza con la experiencia y sólo puede desarrollarse en los límites fijados por la experiencia.

«La doctrina exotérica de la filosofía kantiana —es decir, que el *intelecto no debe ir más allá de la experiencia*, porque de otra manera la capacidad de conocer se convierte en *razón teorética que por sí misma sólo crea telarañas cerebrales— justificó, desde el punto de vista científico, la renuncia al pensamiento especulativo*» (op. cit., t. I, p. 27; los subrayados son de M. G.).

Puesto que, en realidad, desde Platón a Hegel y a Heidegger, la filosofía occidental, nacida en el desprecio hacia las antiguas filosofías «míticas», ha dedicado especialmente sus esfuerzos a construir y destruir sistemas «meta-físicos», resulta necesario tratar de definir la diferencia específica entre mito, religión y filosofía, y descubrir las razones de sus diferentes desarrollos a lo largo de la historia.

XIV. MITO E HISTORIA: REFLEXIONES SOBRE LOS FUNDAMENTOS DEL PENSAMIENTO SALVAJE *

«Aquellos que (en filosofía) se valen del mito son indignos de que nos ocupemos de ellos seriamente» (Aristóteles, *Metafísica*, libro β, capítulo IV).

«En los viejos y auténticos mitos, el pensamiento no está presente bajo su forma pura... El mito, en general, no es un medio adecuado para la expresión del pensamiento... Lo mítico como tal y las formas míticas de la filosofía se encuentran, pues, excluidos de nuestra exposición» (Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*).

Las reflexiones que presentamos en estas páginas han tenido únicamente por finalidad ayudarnos a clarificar un problema que todo antropólogo encuentra de una forma abstracta en el ejercicio de su disciplina —el de las relaciones entre pensamiento mítico, sociedad primitiva e historia— y que, en nuestro caso, se hizo prácticamente inevitable cuando tuvimos que comenzar el análisis del material de los mitos y de las prácticas mágico-religiosas que habíamos recogido entre 1967 y 1969 en una tribu del interior de Nueva Guinea, la de los baruya. Para dar una idea de este material, citaremos nuevamente la versión de los mitos baruya sobre el origen del mundo y de la historia humana, versión que condensa lo esencial de diversas variantes:

En un principio el Sol y la Luna se confundían con la Tierra. Todo era gris y todas las especies animales y vegetales se comunicaban en un mismo lenguaje. Los hombres y los espíritus, los animales y los vegetales, vivían todos juntos. Esos hombres no eran como los hombres actuales: sus penes carecían de orificio y la vagina de las mujeres estaba cerrada. Los perros también tenían el sexo sin perforar. Más tarde el Sol y la Luna decidieron elevarse y empujaron al cielo por encima de ellos. En

* Publicado en la revista *Annales*, número especial titulado «Structure et Histoire», Armand Colin, París, mayo-agosto de 1971.

lo alto, el Sol le dijo a la Luna que había que hacer algo por los hombres, y le ordenó descender para cuidar de ellos. La Luna se detuvo a mitad de camino. Desde entonces se alternan el día y la noche, las estaciones de la lluvia y del calor; desde entonces los animales se separaron de los hombres para refugiarse en el bosque, mientras los espíritus, por su parte, se alejaron también para esconderse en las profundidades, donde permanecen ocultos y amenazadores. Posteriormente, el Sol inventó una ingeniosa estratagema para abrir los penes de los hombres y la vagina de las mujeres. Desde entonces, el hombre y la mujer pudieron copular y la humanidad se multiplicó. Pero, en esta separación de todas las especies, que se repartieron por el Universo, desapareció el lenguaje común originario. Los hombres se ven obligados a acudir al bosque para cazar los animales allí refugiados, se ven constreñidos a plantar batatas para sobrevivir y tienen que protegerse de los espíritus que se han vuelto malignos. Están obligados en cierto modo a cazar, a cultivar la tierra y a cumplir los rituales, pero para realizar todo eso están asistidos por el Sol y la Luna, que garantizan y sostienen el nuevo orden. Si el Sol se aproxima demasiado a la Tierra, la abrasa y devasta los cultivos; si la Luna se acerca demasiado a la Tierra, lo engulle todo bajo la lluvia y las tinieblas y hace que se pudran las cosechas.

Este texto nos relata, pues, el origen del mundo y de los hombres actuales, no a partir de la nada, sino de un primer estadio en el que realidades distintas —la Tierra y el Cielo, el Sol y la Luna, el hombre y los espíritus, los vegetales y los animales, etc.— todavía no estaban separadas, desunidas las unas de las otras. En una primera etapa, por la acción del Sol y de la Luna, se realizó esa disyunción y el mundo adoptó su actual configuración, cuya arquitectura se basa en el juego equilibrado de esos dos personajes-principio opuestos, el Sol y la Luna, que trajeron el calor y el frío, la sequedad y la humedad, el abrasamiento y la podredumbre, etcétera.

En una segunda etapa, en el seno de este mundo que acababa de adoptar la forma que, en la actualidad, conocen los hombres, el Sol terminó su obra haciendo distintos al hombre y a la mujer, perforándole a él el pene y abriéndole a ella la vagina. Los hizo de este modo a imagen del mundo, a la vez complementarios y opuestos en su distinción. A partir de entonces, el hombre ha entrado en la historia, o al menos se hacía posible una historia para el hombre, que en adelante podía reproducirse, multiplicarse y diferenciarse en otras tantas tribus diferentes.

¿Cuál es la naturaleza de las idealidades (personajes y acontecimientos) de que habla este relato mítico? Este discurso habla de las *causas primeras* de la génesis del mundo y de la historia, de las *fuerzas* invisibles y últimas que han dirigido y dirigen todavía su arquitectura y su devenir. Estas causas se identifican con las *acciones* del Sol y de la Luna, dos seres dotados de conciencia, de voluntad, por consiguiente, *análogos* al hombre, pero que difieren de éste por su poder *superior*, por su capacidad de actuar eficazmente sobre aquello que escapa al control del hombre, que permanece fuera de su alcance. El Sol y la Luna, en la lengua y en la ideología baruya, son tratados como padre y madre de los humanos y nombrados por los términos de invocación del vocabulario de parentesco que se aplican a un padre o a una madre [1].

Reducido a esos *únicos* caracteres *abstractos*, que pertenecen a la *forma* del discurso mítico y a las propiedades formales de las idealidades que lo pueblan (representación de las causas primeras bajo la forma de personajes-principio análogos al hombre, pero superiores a él, etc.), el mito baruya podría compararse con los mitos de otras múltiples poblaciones, *con la condición* de que, del mismo modo, se retenga *exclusivamente* su forma abstracta.

¿Cuál es el origen —y por tanto el fundamento— de la presencia común de esos caracteres formales abstractos de los discursos y de las idealidades míticos pertenecientes a la ideología de sociedades que difieren profundamente por sus ecologías, sus economías, sus organizaciones sociales, en resumen, por todas las determinaciones positivas de su realidad histórica? ¿Cómo podrían dar cuenta realidades históricas diferentes de esas propiedades formales comunes? Adentrarse en esta reflexión equivale, en realidad, a plantear el problema general de las relaciones entre pensamiento mítico, sociedad primitiva e historia.

Una relación directa entre Mitos y Sociedad puede fácilmente ponerse de manifiesto cuando se emprende el inventario exhaustivo de todos los elementos de los mitos que transponen aspectos del medio ecológico, de la organización social, de las tradiciones históricas (migraciones, guerras y alianzas territoriales, etc.) de las poblaciones en cuyo seno o a cuyo propósito se han recogido esos mitos. Basta recorrer las *Mitológicas*, de

[1] En otra serie de variantes más secretas y propias más bien de los chamanes se designa al sol y a la luna por los términos de parentesco que se aplican a dos hermanos, primogénito y segundón.

Claude Lévi-Strauss, para ver con qué minuciosa precisión este autor ha localizado, aislado, filtrado e interpretado los múltiples datos concernientes a la fauna, la flora, el medio, las técnicas, la astronomía, etc., que se encuentran acumulados en el seno de los mitos de los indios de América y que prestan sentido a múltiples aspectos de los comportamientos y las aventuras atribuidas a los personajes ideales de esos mitos, el lince, el búho, el oso hormiguero, el capivara, el jaguar, las pléyades, la luna, etcétera.

Al lado de estos aspectos de las relaciones del hombre con la naturaleza, transportados y transpuestos en los mitos, se encuentra igualmente una transposición de sus relaciones sociales. Uno de los rasgos comunes a los mitos sud y norteamericanos es el hecho de que la «armadura sociológica» de esos mitos [2] —es decir, las relaciones sociales ideales que ligan entre sí a los personajes imaginarios de los mitos— adopta la forma de una red de parentesco, de un conjunto de relaciones de consanguinidad y de alianza. Los conflictos, los acuerdos entre esos personajes son análogos a los que oponen a dadores y tomadores de mujeres, a esposos, a padres e hijos, a hermanos y hermanas, a primogénitos y segundones. etc. Así, los mitos sobre el origen de la cocina (lo crudo y lo cocido) desarrollan una verdadera «fisiología de la alianza matrimonial», y los referentes a los alrededores de la cocina (las maneras de mesa) se presentan como una «patología» de esta alianza matrimonial [3]. La forma misma de los mitos varía con la naturaleza de esas relaciones de parentesco y se puede constatar, en numerosos casos, que todos los signos de un mismo mito se invierten, en cierta manera, cuando se pasa de una versión de ese mito recogida en el seno de una sociedad patrilineal a otra versión recogida en el seno de una sociedad matrilineal. Cuando, en vez de pasar de una sociedad a otra en el seno de un mismo grupo cultural, se pasa de un grupo cultural a otro, se puede constatar que un mismo mito experimenta a veces verdaderas distorsiones que prácticamente lo vuelven irreconocible.

Lo que se muestra a través de esta identidad de la armadura sociológica y esta diversidad de las transformaciones formales de los mitos, así como lo que las explica es un hecho único, una correspondencia estructural, un lazo interno entre formas

[2] Sobre las nociones de «armadura», de «código» y de «mensaje» de un mito, véase Claude Lévi-Strauss: *Lo crudo y lo cocido*, p. 199, primera edición.

[3] Claude Lévi-Strauss: *De la miel a las cenizas*, pp. 235-236, 391-392.

del pensamiento mítico y formas de la sociedad primitiva. Porque, si las relaciones de parentesco desempeñan en el seno del discurso y de la representación míticos del mundo un papel de esquema organizador, es porque en la propia realidad, en el seno de las sociedades primitivas, las relaciones de parentesco constituyen el aspecto dominante de la estructura social. Nos encontramos en este caso ante una correspondencia estructural que no puede deducirse de categorías «puras» del pensamiento salvaje o encontrar su origen en la naturaleza, sino que su fundamento se encuentra en la misma estructura de las sociedades primitivas. Pero, si el contenido de los mitos sólo consistiera en esos elementos objetivos, transpuestos de la naturaleza o de la cultura, no se comprendería cómo y por qué los mitos son lo que son: una representación ilusoria del hombre y del mundo, una explicación inexacta del orden de las cosas. ¿Cómo, entonces, los materiales objetivos de la realidad natural o social que se encuentran transpuestos en el seno del discurso mítico adoptan su carácter fantasmagórico, transformándose en representación ilusoria del mundo?

La respuesta ha sido dada hace mucho tiempo y parece explicar las características principales de las idealidades míticas y de las formas esenciales del discurso mítico: la ilusión es hija de la analogía. El pensamiento mítico es el pensamiento humano que concibe la realidad por analogía.

La analogía es a la vez una forma de hablar y una forma de pensar, una lógica que se expresa en las formas de la metáfora y de la metonimia. Razonar por analogía es afirmar una relación de equivalencia entre objetos (materiales o ideales), conductas, relaciones de objetos, relaciones de relaciones, etc. Un razonamiento por analogía está orientado. No es lo mismo pensar la cultura analógicamente con respecto a la naturaleza (como, por ejemplo, en las instituciones totémicas o en el sistema de castas) que pensar la naturaleza analógicamente con respecto a la cultura. Esta posibilidad de recorrer trayectos opuestos e inversos manifiesta la capacidad teórica, en principio ilimitada, del pensamiento que razona por analogía, de encontrar equivalencias entre todos los aspectos y niveles de la realidad natural y social. Era necesario recordar este hecho antes de abordar nuestro problema: ¿cómo engendra la analogía una representación ilusoria del mundo?

Razonaremos sobre la categoría de las representaciones de la naturaleza construidas por analogía con la cultura y analizaremos los efectos de ese tipo de representación analógica en y para la conciencia. Lo que hay que intentar aclarar es el mecanismo de la «transmutación» —por el efecto de tal analogía (Naturaleza análoga a Cultura)— de un elemento objetivo *presente* en la experiencia humana en una *representación* ilusoria y, por tanto, subjetiva de lo real. Arrancaremos de un hecho objetivo universal: la experiencia humana se divide espontánea y necesariamente en dos campos: lo que, en la naturaleza y en la sociedad, está directamente controlado por el hombre, y lo que no lo está.

Entiéndase bien: lo que está controlado y lo que no lo está difieren según las formas de sociedad y las épocas del desarrollo histórico. Habida cuenta del débil desarrollo de sus técnicas de producción, y a pesar de las diferencias importantes de nivel de desarrollo que existen entre los diversos modos de producción de los pueblos primitivos (cazadores, recolectores, pescadores, agricultores), el control que éstos ejercen sobre la naturaleza es muy limitado. En estas condiciones, el dominio de lo que el hombre no controla no puede menos de aparecer, de *presentarse* espontáneamente a la conciencia como un dominio de *fuerzas superiores* al hombre que, al mismo tiempo, éste necesita representarse, por tanto, explicar y conciliarse, es decir, controlar indirectamente.

Una vez más insistimos en el hecho de que el dato objetivo que se presenta a la conciencia consiste aquí en una determinación *negativa* del contenido de las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza, la del *límite* objetivo de ese contenido. El fundamento de esta determinación no se encuentra, pues, en la conciencia, sino fuera de ella. Observamos igualmente que el hecho de que el dominio de las causas naturales escondidas, de las fuerzas invisibles que el hombre no controla, se presente espontáneamente en la conciencia como un dominio de poderes *superiores* al hombre *no produce* una representación ilusoria de la realidad y de la causalidad en el orden del mundo. Por el contrario, ese contenido de representación, esa forma de presencia del mundo corresponden a un dato objetivo de la realidad social e histórica.

Así pues, ¿cómo esos datos objetivos de la representación se transmutan en representación ilusoria del mundo? La transmutación se opera a partir del momento en que el pensamiento se representa las fuerzas y las realidades invisibles de la naturaleza como seres análogos a los hombres. Por analogía, las causas y las fuerzas invisibles que engendran y regulan el mundo no humano (naturaleza) o el mundo humano (cultura) *revisten los atributos* del hombre, es decir, se presentan espontáneamente en la conciencia como seres dotados de *conciencia*,

de *voluntad*, de *autoridad* y de *poder*, por tanto, como seres análogos al hombre, pero que *difieren* de él en que saben lo que el hombre no sabe, hacen lo que el hombre no puede hacer, controlan lo que éste no controla, en definitiva, difieren del hombre en que son superiores a él.

El efecto inmediato de las operaciones de un pensamiento que se representa la naturaleza por analogía con la cultura, la sociedad humana, consiste en tratar como *sujetos* las potencias superiores y misteriosas de la naturaleza, por tanto, en *personificar* esas potencias en seres de la naturaleza, animales, vegetales, astros, que, por este mismo hecho, se desdoblan, como la naturaleza entera, en seres sobrehumanos sensibles y suprasensibles a la vez, convirtiéndose en los personajes sobrehumanos de los mitos, aquéllos cuyas acciones engendraron el orden actual del mundo [4].

Por ello, al representarse la naturaleza por analogía con el hombre, el pensamiento primitivo trata el mundo de las cosas como un mundo de personas y las relaciones objetivas y no intencionales entre las cosas como relaciones intencionales entre personas. Pero, al mismo tiempo, de forma opuesta, aunque complementaria, el pensamiento primitivo trata el mundo subjetivo de sus idealidades como una realidad objetiva que existe fuera del hombre y de su pensamiento, y con la que se puede y se debe estar en comunicación si se desea actuar por su intercesión sobre el orden profundo de las cosas. El pensamiento analógico, al apoderarse de los datos objetivos de la experiencia presentes en la conciencia, crea, pues, una doble ilusión: ilusión sobre el mundo e ilusión sobre sí mismo. Ilusión sobre sí mismo, puesto que el pensamiento atribuye una existencia *exterior* al hombre e *independiente* de él a las idealidades que él engendra espontáneamente, luego se aliena en sus propias representaciones; ilusión sobre el mundo, que puebla de seres imaginarios análogos al hombre, capaces de oír sus llamadas y de responder a ellas de forma favorable u hostil.

Dos consecuencias hay que extraer de este análisis. El pensamiento mítico (y con él todo pensamiento religioso) toma su

[4] Esto proporciona la respuesta a la cuestión que planteábamos luego de haber citado el mito baruya del origen del mundo, la cuestión del origen y del fundamento de los caracteres *formales abstractos* (y de esos caracteres exclusivamente) de los discursos y de las idealidades míticas que son comunes a los mitos de poblaciones profundamente diferentes por su ecología, economía, organización social; en resumen, por todas las determinaciones positivas de su realidad histórica.

impulso de la voluntad de *conocer* la realidad, pero, en su proceso mismo, aboca a una explicación ilusoria del encadenamiento de las causas y de los efectos que fundan el orden de las cosas. Al mismo tiempo, como concibe el mundo de lo invisible bajo la forma de realidades imaginarias dotadas de conciencia, de voluntad y, sobre todo, de una eficiencia análogas, pero superiores a las del hombre, el pensamiento mítico *reclama* y *fundamenta* la práctica mágica como medio de acción sobre la conciencia y la voluntad de esos personajes-imaginarios que regulan el curso de las cosas. El pensamiento por analogía funda, pues, al mismo tiempo una teoría y una práctica, la religión y la magia. O, por lo menos, la religión existe espontáneamente bajo una forma teórica (representación, explicación del mundo) y bajo una forma práctica que le corresponde (acción mágica y ritual sobre lo real), por consiguiente, existe como medio de explicar (de forma ilusoria) y de transformar (de manera imaginaria) el mundo [5].

Se podría extender este análisis y mostrar que toda intervención religiosa sobre el mundo es al mismo tiempo «acción sobre sí». Toda práctica mágica, todo ritual se acompaña de alguna restricción o prohibición sufrida por el oficiante y/o por el público. Toda acción religiosa sobre las fuerzas secretas que dirigen el mundo implica y exige una acción del hombre sobre sí mismo para *comunicar* con esas fuerzas, alcanzarlas, hacerse

[5] Como lo ha demostrado Claude Lévi-Strauss en *El totemismo en la actualidad*, el eslabón esencial de la experiencia religiosa del mundo se encuentra en la representación, en los principios y en el contenido de la representación del mundo, y no en una relación afectiva del hombre con la naturaleza. No es porque el hombre primitivo originariamente se identificara afectivamente con la naturaleza, por una especie de participación emocional y difusa, por lo que se representaría esa naturaleza analógicamente a él. Contrariamente a las tesis de Lévi-Bruhl, la «mentalidad primitiva» no es hija del afecto, sino del intelecto. Según Lévi-Bruhl: «En presencia de cualquier cosa que le interesa, que le inquieta o que le espanta, la mente del hombre primitivo no sigue el mismo camino que la nuestra. Al instante se adentra por una vía diferente... la naturaleza en medio de la que vive se le presenta bajo otro aspecto. Todos los objetos y todos los seres están implicados en una red de participaciones y de exclusiones místicas: son éstas las que constituyen su contextura y su orden» (*La mentalité primitive*, 1921, pp. 17-18). A este texto se opone el de Lévi-Strauss en *El totemismo en la actualidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, p. 107: «En verdad, las pulsiones y las emociones no explican nada; son siempre *resultado*, sea de la potencia del cuerpo, sea de la impotencia de la mente. Consecuencias en ambos casos, jamás son causas. Éstas no pueden buscarse más que en el organismo, como sólo la biología sabe hacerlo, o en el intelecto, única vía abierta lo mismo a la psicología que a la etnología.»

escuchar y obedecer por ellas[6]. El poder mágico se paga con alguna constricción que sufre el hombre, por ejemplo, restricción alimenticia, sexual o de otra clase. El reverso de un poder es un deber. En esta perspectiva las restricciones, las constricciones, las prohibiciones, los tabúes no son restricción de poder, sino acumulación de poder (imaginario). Pensar por analogía produce, por consiguiente, dos efectos complementarios, aunque opuestos: el pensamiento humaniza la naturaleza y sus leyes, dotándolas de atributos humanos, pero, por el mismo hecho, dota espontánea y *necesariamente* al hombre de poderes sobrenaturales, es decir, de un poder y una eficacia comparables (y, por esta razón, ilusorios) a los de los fenómenos naturales[7]. Crea de este modo: «esa reciprocidad de perspectivas en las que el hombre y el mundo se convierten en espejo el uno del otro y que, a nuestro juicio, es la única que puede dar cuenta y razón de las propiedades y de las capacidades del pensamiento salvaje»[8].

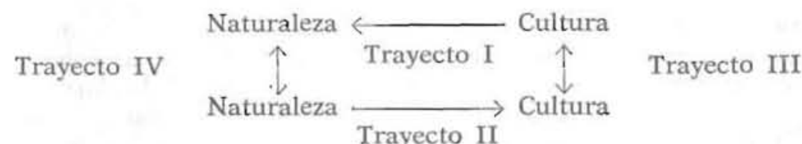
En definitiva, lo que se sella en esta reciprocidad mítica de perspectivas entre el hombre y el mundo es una doble ilusión sobre el mundo y sobre el hombre, la ilusión de una explicación

[6] En esta perspectiva puede analizarse igualmente la práctica del sacrificio. En *El pensamiento salvaje*, Claude Lévi-Strauss ha esbozado un análisis general de la misma que citaremos brevemente: «En el sacrificio, la serie de las especies naturales desempeña el papel de intermediaria entre dos términos polares, uno de los cuales es el sacrificador y el otro la divinidad, y entre los cuales, al principio, no existe siquiera homología ni relación de ninguna suerte: pues el fin del sacrificio era, precisamente, establecer una relación, que no es de semejanza, sino de contigüidad, por medio de una serie de identificaciones sucesivas que pueden hacerse en los dos sentidos, según que el sacrificio sea expiatorio o que represente un rito de comunión..., su fin es obtener que una divinidad lejana colme los deseos humanos. Cree lograrlo ligando, primero, a los dos dominios por medio de una víctima sacralizada (objeto ambiguo que, en efecto, pertenece así al uno como al otro), y después aboliendo ese término de conexión: el sacrificio crea, de tal manera, un déficit de contigüidad e induce (o cree inducir), por la intencionalidad de la plegaria, el surgimiento de una continuidad compensadora en el plano en el que la carencia inicial sentida por el sacrificador, trazaba por anticipación, y a manera de un punteado, el camino que había de seguir la divinidad» (*El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, p. 107).

[7] Véase al respecto el replanteamiento crítico hecho por Claude Lévi-Strauss de la tesis de Auguste Comte sobre la religión como antropomorfismo de la naturaleza: «El error de Comte, y de la mayoría de sus sucesores, fue creer que el hombre ha podido, con alguna verosimilitud, poblar la naturaleza de voluntades comparables a la suya, sin prestar a sus deseos algunos atributos de esta naturaleza en la cual se reconocía» (*El pensamiento salvaje*, p. 320).

[8] *El pensamiento salvaje*, p. 322

falsa y de una acción imaginaria del hombre sobre el mundo y sobre sí mismo Y esta ilusión será tanto más fuerte cuanto más compleja y más completa sea la reciprocidad de perspectivas entre el hombre y el mundo. Ahora bien, para alcanzar la *completitud* es necesario y suficiente para el pensamiento mítico explorar y explotar todas las posibilidades internas, recorrer sistemáticamente todos los trayectos posibles de la comparación analógica. Estos trayectos —ya lo hemos señalado— pueden teóricamente tomar cuatro direcciones distintas: ir de la cultura a la naturaleza (trayecto I), de la naturaleza a la cultura (trayecto II), de la cultura a la cultura (trayecto III) y de la naturaleza a la naturaleza (trayecto IV).



A partir de estos cuatro ejes fundamentales, puede desplegarse y combinarse una multitud de comparaciones analógicas en una especie de álgebra vectorial fantasmagórica que confiere al discurso y al pensamiento míticos su polisemia y su riqueza simbólica inagotables.

Ya hemos analizado un trayecto del tipo I, que proyecta la cultura sobre la naturaleza y que tiene por efecto general la antropomorfización de la naturaleza, la humanización de sus leyes, pero, al mismo tiempo, de forma complementaria y opuesta, la naturalización de la acción humana en la magia (efecto de un trayecto del tipo II). Para dar una idea de la plenitud de los efectos de un trayecto del tipo II (aplicación de la naturaleza sobre la cultura) habría que retomar todo el análisis realizado por Claude Lévi-Strauss de las instituciones llamadas totémicas y del sistema de castas, ya que encuentra aquí su lugar y su iluminación teóricos. Claude Lévi-Strauss ha demostrado que las instituciones totémicas implican, al nivel del pensamiento, *la representación y el postulado* de una homología entre dos series de relaciones, dos sistemas de diferencias situados, el uno en la naturaleza, entre las especies naturales, y el otro en la cultura, entre los grupos sociales (clanes, fratrías, etc.)[9]. Yendo más lejos, aproximaba y comparaba grupos totémicos y sistema de castas mostrando que se trataba de efectos inver-

[9] *Idem*, pp. 170 y ss.

sos de un mismo principio, según que la analogía postulada entre grupos humanos y especies naturales fuese formal o sustancial [10].

A través de las instituciones totémicas, vemos cómo el pensamiento salvaje *recurre*, para pensar *la vida social* (la cultura), a una combinatoria objetiva *dada en* la naturaleza, la de la distinción natural de las especies biológicas. Con ayuda del esquema de la diferencia de las especies naturales, el pensamiento se abre posibilidades teóricas excepcionales porque, «considerada aisladamente, la especie es una colección de individuos; pero, por relación a otra especie, es un sistema de definiciones» [11]. A la vez percepto y concepto, imagen intuitiva de la discontinuidad de lo real y de sus aspectos combinatorios y operador abstracto que permite pasar de la unidad de una multiplicidad a la diversidad de una identidad, la noción de especie ofrece al pensamiento salvaje un principio esencial de clasificación de datos de la experiencia, de la realidad natural y social. En el seno del pensamiento analógico, la noción de especie, en determinadas condiciones, se transforma en «operador totémico», que sirve de mediación entre naturaleza y cultura y hace más estrecha la reciprocidad de perspectivas entre el hombre y el mundo [12].

Se podría ir más lejos y analizar ejemplos de analogía de los tipos III ó IV, como, por ejemplo, la analogía que se encuentra en todas las sociedades conocidas entre las relaciones sexuales y la alimentación (tipo III), pero con ello no haríamos más que ilustrar un poco más el grado de complejidad que puede alcanzar el pensamiento analógico y también, por supuesto, el grado de ilusión que el pensamiento mítico se hace del hombre y del mundo...

Midamos ahora el camino recorrido. Queríamos encontrar las razones y las condiciones, por tanto, el mecanismo de la transmutación en representaciones ilusorias del mundo y del hombre, en explicación «fantasmagórica» de lo real de los múltiples datos objetivos sobre la naturaleza, las sociedades primitivas y la historia que están presentes en el contenido de los mitos y de los que el pensamiento mítico se apodera para construir sus «palacios de ideas».

[10] *Idem*, pp. 188-191.

[11] *Idem*, p. 200.

[12] Véase, por ejemplo, el análisis realizado por Claude Lévi-Strauss de un mito de la tribu de los murngin, habitantes de la tierra de Arhem, y la conclusión que extrae: «El sistema mítico y las representaciones a que da lugar sirven, pues, para establecer relaciones de homología entre las condiciones naturales y las condiciones sociales, o, más exactamente, para definir una *ley de equivalencia* entre *contrastes significativos* que se sitúan sobre varios planos: geográfico, meteorológico, zoológico, botánico, técnico, económico, social, ritual, religioso y filosófico (*El pensamiento salvaje*, p. 139).

En definitiva —y en su principio esto está ya demostrado desde el siglo XIX—, esta transmutación nace siempre que los materiales objetivos de la representación entran en las *formas* del razonamiento por analogía. El pensamiento salvaje espontáneamente se apodera de esos materiales, los esconde en su interior y los lleva consigo para que le ayuden a franquear todas las distancias que pretende salvar entre naturaleza y cultura, y, más ampliamente, entre todos los niveles de la realidad humana y natural. En este transporte y en este uso, esos materiales objetivos se transforman en simples soportes de sistemas de representaciones fantásticas, ilusorias, del mundo, para los que parecen, en el límite, no ser más que una coartada o un pretexto.

¿Podemos ahora responder a la cuestión general de las relaciones entre mito, sociedad e historia que nos planteaban el análisis de los mitos baruya y los trabajos de Claude Lévi-Strauss sobre la mitología de los indios de América y sobre los fundamentos del «Pensamiento salvaje»? La respuesta nos parece que puede ser formulada de la forma siguiente: los mitos nacen *espontáneamente en la intersección* de dos redes de efectos: los efectos *en* la conciencia de las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza, y los efectos *del* pensamiento sobre esos datos de representación a los que hace entrar en la maquinaria compleja de los razonamientos por analogía.

1. Efectos en la conciencia del contenido de las relaciones históricas de los hombres entre sí y con la naturaleza

En los mitos, el contenido de las relaciones históricas de los hombres entre sí y con la naturaleza está presente a la vez en sus determinaciones *positivas* y en sus límites, en sus determinaciones *negativas*. Ya hemos señalado la presencia en los mitos de múltiples elementos de conocimiento objetivo de la fauna, de la flora, del medio, de la astronomía, de las técnicas, que expresan el contenido positivo de la relación de los hombres primitivos con la naturaleza. Hemos visto en el hecho de que la «armadura sociológica» de los mitos de los indios de América se base esencialmente en relaciones imaginarias de pa-

rentesco, un efecto en la conciencia (= transposición, representación) del contenido de la organización social de los indios; ahora bien, el hecho de atribuir a las sociedades imaginarias en las que viven, mueren y resucitan eternamente los personajes ideales de los mitos, una organización basada en relaciones de consanguinidad y de alianza, no puede derivarse ni de «principios puros» del pensamiento ni de cualquier otro modelo que pertenezca a la naturaleza. Por consiguiente, hay que buscar el fundamento de este uso conceptual de las relaciones de parentesco en un lugar que no sea el de las formas vacías e intemporales [13] del pensamiento o el de los modelos ofrecidos por la naturaleza, y ese lugar sólo puede hallarse en la sociedad o en la historia.

En la sociedad, porque en la mayoría de las sociedades primitivas (y a diferencia de las sociedades de clases, esclavistas, feudales u otras) las relaciones de parentesco son objetivamente las relaciones sociales dominantes; en la historia, porque en condiciones y por razones que hay que determinar, este predominio de las relaciones de parentesco ha desaparecido del seno de numerosas sociedades primitivas a medida que se desarrollaban nuevas relaciones sociales (de castas, de clases, de Estado).

Se comprende que el predominio de las relaciones de parentesco en las sociedades primitivas tenga por efecto en la conciencia que ésta imagine según ese modelo (por tanto, analógicamente a lo real) las sociedades ideales en las que hace maniobrar a los personajes de los mitos. Este efecto en la conciencia tiene, pues, su fundamento fuera de la conciencia, en la sociedad y en la historia, y explica la correspondencia estructural que frecuentemente existe entre formas del pensamiento mítico y formas de la sociedad, puesto que hemos visto cómo, a veces, cuando se pasa de una sociedad patrilineal a una sociedad matrilineal, los signos de un mismo mito cambian y se invierten.

Como efecto en la conciencia de los *límites* del contenido de las relaciones históricas de los hombres entre sí y con la naturaleza, de las determinaciones negativas en cierta manera de ese contenido, hemos analizado el hecho de que, habida cuenta del débil desarrollo de las técnicas característico de las economías primitivas, el dominio de las leyes y de las fuerzas invisibles de la naturaleza y de la sociedad que el hombre no controla se le aparece como un dominio de *fuerzas superiores* a

[13] En el sentido de «transhistóricas».

él. Pero este efecto en la conciencia expresa un hecho objetivo y esta representación tiene de nuevo su fundamento fuera de la conciencia, en la realidad social objetiva, y cambia de contenido con el desarrollo de las fuerzas productivas en la historia.

Pero tengan por contenido las determinaciones positivas o las negativas de la realidad social e histórica, esos efectos en la conciencia *no crean por sí mismos mitos*, no constituyen —sino más bien al contrario— representaciones ilusorias de la naturaleza y de la historia. Por consiguiente, se requiere una condición suplementaria, la intervención de otro mecanismo, para que nazcan las representaciones míticas de lo real, y ese mecanismo tiene su fundamento en el hombre mismo.

2. Efecto del pensamiento analógico sobre el contenido de sus representaciones

Este otro mecanismo lo hemos llamado *el efecto del pensamiento analógico sobre su propio contenido*, sobre los datos objetivos de sus representaciones. Al recorrer sistemáticamente todos los trayectos posibles de las aproximaciones analógicas entre naturaleza y cultura, el pensamiento construye espontáneamente un gigantesco juego de espejos donde se refleja hasta el infinito, se descompone y se recompone perpetuamente la imagen recíproca del hombre y el mundo, en el prisma de las relaciones naturaleza-cultura. Capaz por analogía de comparar entre sí todos los aspectos y todos los niveles de la naturaleza y de la cultura, el pensamiento en su estado espontáneo o salvaje es, pues, inmediata y simultáneamente *analítico* y *sintético* [14], y posee la capacidad a la vez de *totalizar* en las representaciones míticas todos los aspectos de lo real y de *pasar* de un nivel a otro de lo real mediante *transformaciones* recíprocas de sus analogías [15]. Por la analogía, el mundo entero cobra sentido, todo es significante, todo puede ser significado en el seno de un orden simbólico donde encuentran lugar, en la abundancia y la riqueza de sus detalles, todos los conocimientos positivos que se encuentran transpuestos en la materia de los mitos [16].

[14] Véase *El pensamiento salvaje*, p. 318.

[15] *Idem*, p. 253.

[16] Claude Lévi-Strauss: *El pensamiento salvaje*, p. 323. «Una observación atenta y meticulosa, vuelta por completo hacia lo concreto, encuentra, en el simbolismo, su principio y su culminación a la vez.» Pero el

Si tales son las características del pensamiento mítico, analítico y a la vez sintético, totalizador y operante mediante reglas de transformación, resulta fácilmente comprensible todo un conjunto de hechos:

a) Se hace evidente que toda mitología tenderá a constituirse como un sistema cerrado, sin principio ni fin. «La tierra de los mitos es redonda», declara Claude Lévi-Strauss, y, al mismo tiempo, «está hueca» [17]. Partiendo de este hecho, se comprenden e imponen los propios principios del método estructural para el análisis de los mitos, método que reproduce en su recorrido ideal las *propiedades* mismas del sistema de objetos que estudia y que permite deducir, entre otras, las leyes canónicas de los grupos de transformación de unos mitos en otros [18].

b) Analítico y sintético a la vez, en la medida en que se remonta a una historia pasada, pero siempre viva, hacia la génesis abolida, pero eternamente copresente de las razones de ser del orden actual del universo, el pensamiento mítico no puede aparecer más que como pensamiento *intemporal* que se remonta hacia el origen de las cosas y descubre su fundamento originario y copresente [19]. En la medida en que inscribe sus descubrimientos en los sistemas cerrados de sus representaciones, el pensamiento mítico contiene todos los rasgos de lo que pueden ser los sistemas de representaciones religiosas o filosóficas.

c) Capaz de clasificar sus representaciones, de transformarlas unas en otras y de totalizarlas en un sistema, el pensamiento analógico emplea en la producción de mitos principios formales y reglas operatorias que implican el equivalente de un álgebra [20], si entendemos por álgebra un conjunto de reglas operatorias que permiten constituir todos los objetos de un dominio de tal manera que éstos pertenezcan siempre a ese dominio y sean transformables los unos en los otros. Por consiguiente, el pensamiento analógico emplea principios que constituyen las condiciones formales *a priori* de todo razonamiento demostrativo que se despliegue en un discurso trabado y coherente, sea cual fuere el contenido del discurso: mítico, religioso, filosófico o científico.

precio que parece que hay que pagar por esta «totalización» imaginaria de lo real por el pensamiento es la pobreza, la monotonía de los «mensajes» proporcionados por los mitos.

[17] *De la miel a las cenizas*, pp. 9, 196, 210.

[18] Véase, por ejemplo, la ley canónica de transformación de los mitos de la mitología bororo tal y como Lévi-Strauss la ha reconstruido en *De la miel a las cenizas*, pp. 16-20. Por supuesto, habría que mencionar los métodos de análisis de las cadenas sintagmática y paradigmática de los mitos, la distinción entre análisis formal y análisis semántico, etc..., pero esto desborda nuestro propósito, que es el de dar un simple esbozo de las relaciones mito-sociedad-historia. No obstante, habría que subrayar, como lo hace Claude Lévi-Strauss (*De la miel a las cenizas*, p. 388) que el método estructural, lejos de empobrecer el contenido de los mitos, constituye una «nueva manera de aprehender el contenido, que, sin desdeñarlo ni empobrecerlo, lo traduce a términos de estructura». De este modo queda fundada, como deseaba Van Gennep, y en oposición con los mitógrafos del siglo XIX, la mitología comparada en la que, en este caso, «la generalización no se funda en la comparación, sino a la inversa» (Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1969, p. 21.

[19] *El pensamiento salvaje*, pp. 315-354.

Hay que estar, pues, atento al hecho de que, en su práctica espontánea, el pensamiento salvaje emplea dos sistemas de operaciones que no pueden confundirse:

a) Las operaciones basadas directamente en los principios y las formas del razonamiento analógico.

b) Las operaciones que están espontánea y necesariamente implicadas en el ejercicio de toda forma de pensamiento que construya sus idealidades según reglas de transformación y apunte idealmente al «cierre» de ese campo de idealidades. En la medida en que, formalmente, el pensamiento mítico se despliega como un universo cerrado de idealidades rigurosamente encadenadas, necesariamente emplea ese segundo sistema formal, que no se confunde con la analogía ni es utilizado solamente por ella.

¿Cuál es, pues, el fundamento de esas operaciones que, espontáneamente, practica el pensamiento sobre el material ideal de sus representaciones?

A primera vista, parece que el pensamiento extrae de sí mismo esta capacidad de razonar por analogía sobre el contenido de la experiencia humana. Pero, ¿se puede pretender que el pensamiento se haya dado a sí mismo esta capacidad? En realidad, hay que recordar de nuevo que pensar por analogía consiste en captar una cierta «relación de equivalencia» entre realidades materiales o sociales distintas o, en un nivel más abstracto, relaciones de equivalencia entre relaciones, etc. Ahora bien, la aprehensión de las relaciones de equivalencia no viene implicada solamente por el ejercicio del pensamiento abstracto. Para que exista percepción de los objetos y de las formas o, en un nivel más complejo, desplazamiento en el espacio y comportamiento senso-motriz, es preciso que, de alguna forma, se perciban y controlen relaciones de equivalencia. El fundamento

[20] O, por lo menos, de un álgebra de transformaciones cíclicas.

de la posibilidad para el pensamiento de representarse relaciones de equivalencia se sitúa más allá del pensamiento mismo, en las propiedades de las formas más complejas de organización de la materia viva, el sistema nervioso y el cerebro.

Nos encontramos, pues, ante lo que Lévi-Strauss ha llamado: «Una lógica original, expresión directa de la estructura del espíritu (y detrás del espíritu, sin duda del cerebro)»[21].

El fundamento de las operaciones espontáneas del pensamiento en el estado salvaje remite, pues, a otra historia distinta de la historia humana, a la historia «natural» de las especies, a las leyes de evolución de la materia, de la naturaleza. Lo que descubre el análisis de los mitos es, más allá del pensamiento de los salvajes, el pensamiento «en estado salvaje». En este sentido, el pensamiento en estado salvaje no es histórico, o, al menos, es «transhistórico». Está presente desde el origen de la historia. Constituye una condición de posibilidad de la historia humana, del desarrollo práctico de las relaciones del hombre y el mundo, pero no es el efecto de ese desarrollo práctico: «Para que la *praxis* pueda vivirse como pensamiento es necesario primero (en un sentido lógico y no histórico) que el pensamiento exista: es decir, que sus condiciones iniciales estén dadas en la forma de una estructura objetiva del psiquismo y del cerebro, de faltar la cual no habría ni *praxis* ni pensamiento»[22].

Nuestro análisis del pensamiento «de los salvajes», del pensamiento mítico, aboca a un resultado paradójico, puesto que nos hace descubrir y contemplar el pensamiento «en el estado salvaje», en su realidad prehistórica, por así decirlo. Pero esto no es más que la mitad de la paradoja, porque, si se presenta como *el conjunto de las condiciones formales* de posibilidad para el pensamiento de aprehender y de organizar idealmente relaciones de equivalencia, así como de encadenar sus juicios en discursos demostrativos, es decir, si se presenta a la vez

[21] *El totemismo en la actualidad*, p. 132. Véase también *El pensamiento salvaje*, p. 359: «Como la mente también es una cosa, el funcionamiento de esa cosa nos instruye acerca de la naturaleza de las cosas: aun la reflexión pura se resume en una interiorización del cosmos.»

Se puede comparar esta teoría de Claude Lévi-Strauss con la tesis de Marx en *El Capital* sobre la naturaleza de las idealidades religiosas: «En la región nebulosa del mundo religioso... los productos del cerebro humano semejan seres dotados de vida propia, de existencia *independiente*, y *relacionados* entre sí y con los hombres (*El capital*, t. I, p. 38; subrayado por M. G.). Todo el problema de la analogía (trayecto I) se encuentra planteado aquí.

[22] *El pensamiento salvaje*, p. 382.

como lógica de la equivalencia y lógica formal, el pensamiento en estado salvaje está presente actualmente en el corazón de la historia y sigue siendo *el mismo* que era en su umbral. La última paradoja consiste, pues, en que, a la vez que es condición de la historia, el pensamiento, en su estructura formal, carece de historia (o, al menos, su historia no pertenece a la historia de los hombres, sino a la de la materia).

En este punto —y ello constituye una paradoja solamente para quienes no quieren entender— coinciden Lévi-Strauss y Marx. Para el primero: «Toda vida social, así sea elemental, supone en el hombre una actividad intelectual cuyas propiedades formales no pueden ser, por consiguiente, reflejo de la organización concreta de la sociedad»[23]. Para Marx: «Como el proceso discursivo brota también de la realidad, es también un *proceso natural*, es indudable que el pensamiento realmente capaz de comprender tiene que *ser siempre el mismo* y sólo puede distinguirse gradualmente por la fase de desarrollo y también, consiguientemente, por el del órgano con que se piensa. Todo lo demás es pura charlatanería»[24].

En realidad, en este análisis la historia no ha desaparecido. Al contrario, ha sido designado su *lugar exacto*, ha sido mostrada su *realidad propia*. El cuerpo, el cerebro, el pensamiento, lo consciente y lo inconsciente constituyen, por supuesto, una naturaleza humana, pero esta naturaleza humana no constituye la totalidad de la naturaleza del hombre, porque a la naturaleza humana se añade la historia. O al menos, una vez hecha posible por el proceso de la naturaleza, que sigue siendo para el hombre, a lo largo de toda la historia, el laboratorio donde se ejercita su actividad práctica y que le da, además, la posibilidad y las condiciones de pensar, la historia añade algo a su comienzo: la transformación de las relaciones del hombre con la naturaleza y de las relaciones de los hombres entre sí[25].

Ahora podemos pensar conjuntamente dos hechos que, a primera vista, parecen oponerse, si no excluirse: el hecho de que el pensamiento, en su *estructura formal*, sigue siendo el mismo en la historia (y, en este sentido, carece de historia) y

[23] *El totemismo en la actualidad*, p. 141.

[24] Carta a Kugelmann, del 11 de julio de 1868, en *El Capital*, *ed. cit.*, libro I, p. 705 (subrayado por Marx).

[25] Que es también transformación del hombre y transformación de la naturaleza, como lo ilustra notablemente el proceso de domesticación de las plantas y de los animales con todas sus consecuencias sobre las relaciones de los hombres entre sí, así como sobre la naturaleza (transformaciones genéticas de las variedades domesticadas, etc.).

el hecho —que se beneficia de una evidencia mayor— de la transformación de las *ideas* y del progreso de los *conocimientos* en la historia.

En realidad no hay aquí contradicción o paradoja, puesto que es la transformación de las relaciones del hombre con la naturaleza y de los hombres entre sí, la historia, lo que le *da* al pensamiento un *contenido* (que pensar) y lo transforma. Para ilustrar este hecho, basta con retomar uno de nuestros análisis precedentes. Hemos mostrado que la existencia en los mitos sudamericanos de una «armadura sociológica» construida, esencialmente, por relaciones imaginarias de parentesco, nos situaba en presencia de un componente de los mitos que no puede remontar su origen ni a la estructura formal del espíritu, estructura pura y ahistórica en cierta manera, ni a un modelo deducido de la naturaleza, puesto que en la naturaleza no existe el equivalente del intercambio de mujeres, es decir, de las relaciones de alianza que componen, con las relaciones de consanguinidad, el hecho *humano* del parentesco. Y, con este ejemplo, se amontonan en tropel en el pensamiento la historia, los modos de vida de poblaciones de cazadores o agricultores, así como su organización social, matrimonio, iniciación, etc.; en resumen, todo aquello que hemos denominado «los efectos en la conciencia» de las relaciones de los «salvajes» entre sí y con la naturaleza. Por ello —y en este punto nos parece que nos separaremos de Claude Lévi-Strauss [26]— el pensamiento mítico es a la vez pensamiento *en estado salvaje* y pensamiento *de los salvajes*. Detengámonos en este punto.

Es evidente —después de nuestro análisis— que la analogía, esquema operatorio basado en las estructuras formales del pensamiento, que expresan, por tanto, las capacidades del pensamiento salvaje, permanece en toda época de la historia abierta al hombre para representarse ciertos campos de su experiencia. Los modos de pensamiento basados en la analogía no caracterizan, pues, *exclusivamente* las formas y etapas primitivas del desarrollo histórico. Lévi-Strauss menciona, además, entre las formas contemporáneas del pensamiento analógico: «El arte... y tantos (otros) sectores de la vida social que todavía no han sido roturados y en los que, por indiferencia o por impotencia, y sin que las más de las veces conozcamos el porqué, el pensamiento salvaje sigue prosperando» [27]. Por supuesto se po-

[26] «El pensamiento salvaje no es el pensamiento de una humanidad primitiva o arcaica, sino el pensamiento en estado salvaje, distinto del pensamiento cultivado» (*El pensamiento salvaje*, p. 317).
[27] *El pensamiento salvaje*, p. 318.

drían mencionar también las representaciones religiosas, las ideologías políticas, etcétera.

Pero, en realidad, de una forma todavía más simple y universal, en cuanto presente en todo individuo y en toda época, existe el campo de la *percepción*, de la observación del mundo sensible, en donde sin cesar y espontáneamente se presentan a la conciencia analogías entre formas, entre objetos, entre acciones. Ahora bien— y éste es el punto crucial—, actualmente, en el marco de nuestra sociedad industrial, y habida cuenta del desarrollo de las ciencias de la naturaleza y de las «ciencias humanas», las analogías extraídas del campo de la percepción ya no constituyen el *material esencial* de la representación *dominante* que el hombre se hace de la naturaleza y de la historia [28]. Por el contrario —y ello es efecto directo de las relaciones prácticas con el mundo, caracterizadas por el débil desarrollo de las fuerzas productivas y de los conocimientos no empíricos— en las sociedades primitivas, como ha demostrado Lévi-Strauss, son las analogías extraídas del campo de la *percepción*, del conocimiento sensible, lo que constituye el material de base con el que el pensamiento de los salvajes, espontáneamente sometido a los principios formales del pensamiento en estado salvaje, construye los «palacios de ideas» en donde se refleja hasta el infinito la imagen recíproca del hombre y del mundo, y en donde nacen y se encierran las ilusiones que el hombre salvaje se hace de sí mismo y del mundo. Alimentado con toda la riqueza de conocimientos surgidos de una familiaridad y de un comercio milenarios con la naturaleza, el pensamiento de los salvajes no podía, sin embargo, disponer, para representarse *las relaciones invisibles, pero necesarias,* entre las cosas, las relaciones que no *son observables a nivel de la percepción,* más que de los recursos de una analogía que sacaba todas sus imágenes y sus recorridos del contenido mismo del conocimiento sensi-

[28] Se podrían comparar estas observaciones con las de Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI Editores, México, 1968, p. 26, cuando analiza el papel constructor de la «similitud» en el saber de la cultura occidental hasta finales del siglo XVI: «... Fue ella la que organizó el juego de los símbolos, permitió el conocimiento de las cosas visibles e invisibles, dirigió el arte de representarlas... Y la representación —ya fuera fiesta o saber— se daba como repetición: teatro de la vida o espejo del mundo, he ahí el título de cualquier lenguaje, su manera de anunciarse y de formular su derecho a hablar.» Por supuesto, la similitud y la analogía no habían esperado hasta el siglo XVI para desaparecer de algunos sectores del conocimiento: justamente a ese precio nacieron las matemáticas en los griegos, y tal vez la filosofía.

ble[29]. Pero, en el interior de esos límites, los resultados positivos alcanzados por el pensamiento míticos fueron inmensos. «Lejos de ser, como a menudo se ha pretendido, la obra de una función fabuladora, que le vuelve la espalda a la realidad, los mitos y los ritos ofrecen como su valor principal el preservar hasta nuestra época, en forma residual, modos de observación y de reflexión que estuvieron (y siguen estándolo sin duda) exactamente adaptados a descubrimientos de un cierto tipo: los que autorizaba la naturaleza a partir de la organización y de la explotación *reflexiva* del *mundo sensible en cuanto sensible*. Esta ciencia de lo concreto tenía que estar, por esencia, limitada a otros resultados que los prometidos a las ciencias exactas y naturales, pero no fue menos científica, y sus resultados no fueron menos reales. Obtenidos diez mil años antes que los otros, siguen siendo el sustrato de nuestra civilización»[30].

El pensamiento en estado salvaje y el pensamiento científico no son, por consiguiente, «dos estadios desiguales del desarrollo del espíritu humano», puesto que el pensamiento en estado salvaje, el espíritu en su estructura formal, carece de desarrollo y opera en todas las épocas y sobre todos los materiales que le proporciona la historia. No existe un progreso del espíritu, sino un progreso de los conocimientos. Pero, una una vez afirmado esto, sería un error identificar completamente, o reducir totalmente el pensamiento de los salvajes al pensamiento salvaje. El pensamiento de los salvajes difiere de las representaciones del cosmos de los físicos jónicos de la antigua Grecia o de las de los filósofos post-newtonianos del siglo XVIII. Pero, ¿de dónde provienen esas diferencias? Por tomar el ejemplo de los griegos, actualmente conocemos un poco mejor algunas de las razones del rechazo por parte de los filósofos milesios de las viejas cosmogonías, o más bien teogonías míti-

[29] Por esta misma razón, numerosas analogías presentadas en los mitos parecen depender de los principios asociacionistas de la filosofía empírica inglesa. Lévi-Strauss observa en *El totemismo en la actualidad*, páginas 131-132, que Radcliffe-Brown consideraba el uso en los mitos australianos de oposiciones que se apoyaban en pares de contrarios (lo alto y lo bajo, lo seco y lo húmedo, etc.) como un caso particular de «asociación por contrariedad», y rehabilita parcialmente las doctrinas asociacionistas. David Hume, en *Investigación sobre el entendimiento humano*, 1748, sección III, «La asociación de las ideas», afirma: «A mí me parece que existen solamente tres principios de conexión entre ideas, a saber: semejanza, contigüidad en el tiempo o en el espacio y relación de causa a efecto» (Ed. Aubier, p. 59). (Hay traducción castellana en Aguilar.)

[30] *El pensamiento salvaje*, pp. 34-35.

cas de modelo oriental[31]. Una primera razón fue el desarrollo de la geometría y, con ella, de una representación matemática del universo que «consagra el advenimiento de una forma de pensamiento y de un sistema de explicación sin analogía en el mito»[32]. Una segunda razón, cuyos efectos convergían con la primera, fue que las relaciones de los hombres entre sí también habían cambiado con la aparición de una nueva forma de sociedad, la *polis*, en la que la *monarchia* daba paso a un régimen de *isonomia* en la ciudad, como también en la naturaleza[33]. Por este doble proceso, que conducía al declive parcial del pensamiento mítico en la «física» jónica y en la «política» de los «ciudadanos» griegos, nació la filosofía y se inauguró, a comienzos del siglo VI, en Jonia, un nuevo modo de reflexión de efectos inmensos. De este modo, hemos llegado al umbral de un problema fundamental para la comprensión de la historia humana, el de la naturaleza exacta del pensamiento filosófico, su diferencia específica con el pensamiento mítico y sus condiciones históricas de aparición. Se comprende así por qué «la enseñanza de los mitos sudamericanos ofrece un valor tópico para resolver problemas que afectan a la naturaleza y al desarrollo del pensamiento»[34] y por qué, desde el punto de vista de un Aristóteles que sabía lo que habían aportado de nuevo los primeros físicos jonios, «aquellos que se valen del mito son indignos de que nos ocupemos de ellos seriamente»[35].

[31] Véase los resúmenes sobre las mitologías de Mesopotamia y Egipto antiguos en la obra *Before Philosophy*, de Henry Frankfort y Th. Jacobsen, cap. I, «Myth and reality», pp. 11-36.

[32] J. P. Vernant: *Les origines de la Pensée grecque*, «P. U. F.», 1962, página 116. J. P. Vernant subraya en los siguientes términos la importancia de la obra de Anaximandro: «Anaximandro sitúa el cosmos en un espacio matematizado constituido por relaciones puramente geométricas. Por eso queda borrada la imagen mítica de un mundo de estratos en el que lo alto y lo bajo, en su oposición absoluta, marcan niveles cósmicos que sirven para diferenciar las potencias divinas y en el que las direcciones del espacio tienen significaciones religiosas opuestas» (p. 117).

[33] J. P. Vernant: «El nuevo espacio social está centrado. El *kratos*, el *arjé*, la *dunasteia* ya no están situados en la cima de la escala social, están asentados *es meson*, en el centro, en medio del grupo humano... en relación con ese centro los individuos y los grupos ocupan todos posiciones simétricas... y entran unos y otros en relaciones de perfecta reciprocidad» (*Les origines de la Pensée grecque*, p. 122).

[34] Claude Lévi-Strauss: *Mitológicas*, II, p. 394.

[35] Aristóteles: *Metafísica*, B. 4. Aristóteles apunta a los contemporáneos de Hesíodo y a todos los teólogos» y aconseja «informarse más bien por aquellos que razonan por demostración». Véase Aristóteles: *La Métaphysique*, traducción al francés de J. Tricot. Vrin, t. I, pp. 1501-1551. (Hay traducción castellana en Aguilar, Madrid, 1964.)

No es posible que nos adentremos en el problema de las relaciones del pensamiento mítico y el pensamiento filosófico. Haría falta más de un libro. No obstante, podemos extraer del ejemplo griego una observación que sugiere una dirección general para el análisis de ese problema. Al descubrir que la naturaleza, más allá de las formas visibles, estaba organizada según las relaciones necesarias de un orden matemático, el pensamiento griego había hecho saltar local y parcialmente la red de causalidades intencionales y de representaciones analógicas extraídas de la percepción, mediante las cuales los viejos mitos griegos «explicaban» el origen y la naturaleza del cosmos. Este nuevo contenido de los conocimientos «físicos» y de las relaciones «políticas» es lo que iba a obligar al pensamiento a *oponerse* a sí mismo, a rechazar y hacer retroceder los modos de pensar antiguos para sustituirlos por otros que correspondían mejor al nuevo campo de la experiencia humana. Las analogías extraídas de lo sensible se abandonaban en beneficio de otras relaciones de equivalencia que expresan ese nuevo campo de la experiencia humana [36].

De manera general, el progreso de los conocimientos de la naturaleza y de la historia ha consistido en borrar de la faz de las cosas las redes de intenciones que el hombre les había atribuido primero, a imagen de sí mismo, en destruir fragmento por fragmento, nivel por nivel las representaciones imaginarias de causas «intencionales», para sustituirlas por la representación de relaciones no intencionales necesarias. Desde cierto punto de vista, ha existido un progreso en la capacidad de representar el sistema no intencional de las relaciones objetivas existentes en la naturaleza y en la historia cuando se han sustituido los conceptos especulativos semiabstractos y semiconcretos del pensamiento mítico por los conceptos especulativos puramente abstractos de la filosofía: conceptos de causa, de finalidad, de razón, de fundamento, de principio, análisis y clasificación de diferentes tipos de causas, primeras, últimas, motrices, finales, materiales, formales, etc. Por supuesto, no se trata de negar el carácter especulativo de los conceptos y procedimientos del pensamiento filosófico que pretende ser, como el pensamiento mítico, analítico y sintético, capaz de alcanzar en su discurso los fundamentos primeros y últimos del orden de las cosas [37].

En definitiva, para pensar la especifidad del pensamiento mítico y sus condiciones de reproducción o de declive en la historia, por tanto, para pensar las relaciones entre mitos, sociedad e historia, hay que descubrir científicamente las razones y la necesidad del movimiento múltiple de la historia, que ofrece al pensamiento humano —que sigue siendo esencialmente el mismo— contenidos nuevos para pensar. Sobre este punto —el del análisis de las necesidades no intencionales que se manifiestan en la historia y la mueven en profundidad— nos separaríamos de nuevo de Claude Lévi-Strauss, que ha emitido juicios sobre la historia [38] que no podemos seguir hasta el final y que nos parece que no están totalmente basados en los principios del método estructural.

Para Claude Lévi-Strauss, «es tan fastidioso como inútil amontonar argumentos para demostrar que toda sociedad está en la historia y que cambia: es evidente de suyo [39]. Esta historia no es solamente una historia fría en la que las mismas estructuras se reproducen sin variaciones notables. La historia también está hecha de esas «cadenas de acontecimientos no recurrentes, cuyos efectos se acumulan para producir trastornos económicos y sociales» [40]. En esta perspectiva, Claude Lévi-Strauss plantea el problema de las relaciones del pensamiento con la historia, y ya hemos visto que adopta una posición pró-

[36] Claude Lévi-Strauss nos ha señalado la obra de G. E. R. Lloyd: *Polarity and Analogy. Two types of argumentation in early greek thought* (Cambridge Univ. Press, 1966), obra que enumera los ejemplos de uso de pares de términos opuestos y de la analogía como modo de inferencia y procedimiento de descubrimiento en todos los campos de la filosofía y de la ciencia griega hasta Aristóteles.

[37] Recordando las concepciones opuestas de Burnet, partidario de la teoría del «milagro griego» por el que, bruscamente, «en la tierra de Jonia el *Logos* se habría desprendido del mito como caen las escamas de los ojos del ciego», y de Cornford, para quien la primera filosofía sigue estando más cerca de una construcción mítica que de una teoría científica, J. P. Vernant, aunque aceptando los análisis de Cornford, concluye: «Sin embargo, a pesar de esas analogías y de esas reminiscencias, no existe realmente continuidad entre el mito y la filosofía. La filosofía no se contenta con repetir en términos de *fisis* lo que el teólogo había expresado en términos de poder divino. Al cambio de registro, a la utilización de un vocabulario profano, corresponde una nueva actitud de la mente...; de este modo *se afirma una función de conocimiento despojada de toda preocupación de orden ritual*. Los 'físicos' *deliberadamente* ignoran el mundo de la religión. Su investigación ya no tiene nada que ver con esos procedimientos del culto a los que el mito, a pesar de su relativa autonomía, seguía estando más o menos ligado» (*Les origines de la Pensée grecque*, p. 102). Desacralización del saber y laicización de la vida social se presentan, pues, como condiciones del advenimiento de la filosofía.

[38] «Historia», tomada en el sentido de realidad (*Geschichte*), y no como disciplina científica (*Historia*).

[39] *El pensamiento salvaje*, p. 339.

[40] *Idem*, p. 341.

xima a la de Marx, para quien el pensamiento, en su estructura formal, carece de historia, no se «desarrolla» en la historia, sino que adopta modalidades diferentes según el contenido de esta historia. «La razón se desarrolla y se transforma en el campo práctico: la manera en que el hombre piensa traduce sus relaciones con el mundo y con los hombres. Pero, para que la *praxis* pueda vivirse como pensamiento, es necesario primero... que el pensamiento exista» [41]. Es más, Claude Lévi-Strauss acepta como una ley «de orden» «el indiscutible primado de las infraestructuras» [42] y escribe: «No pretendemos, de ninguna manera, insinuar que transformaciones ideológicas engendran transformaciones sociales. El orden contrario es el único verdadero: la concepción que los hombres se forjan de las relaciones entre naturaleza y cultura es función de la manera en que se modifican sus propias relaciones sociales..., no estudiamos más que las sombras que se perfilan en el fondo de la caverna» [43].

Hemos mostrado extensamente lo que aporta la obra de Claude Lévi-Strauss a una teoría de las «superestructuras ideológicas». Este último se designa a sí mismo como materialista y determinista: «Si en el espíritu del público se produce con frecuencia una confusión entre estructuralismo, idealismo y formalismo, basta que el estructuralismo *tropiece en su camino con un idealismo y un formalismo verdaderos* para que se manifieste a plena luz su propia inspiración, determinista y realista» [44]. Ya al comienzo de *Las estructuras elementales del parentesco*, Claude Lévi-Strauss citaba esta frase de Taylor:

[41] *Idem*, p. 382.
[42] *Idem*, p. 193.
[43] *Idem*, pp. 173-174. Paralelamente citamos el célebre texto de Marx: «Al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo a la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo... Se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real se expone el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de ese proceso de vida... La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología, y las formas de conciencia que a ellas corresponden, pierden así la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esa realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia» (*La ideología alemana*, primera parte: «Feuerbach», Grijalbo, Barcelona, 1970, p. 26).
[44] *Lo crudo y lo cocido*, pp. 35-36. «Hoy es el pensamiento estructural el que defiende los colores del materialismo.»

«... si en algunas partes existen leyes, deben existir en todas partes».

En esta perspectiva, que suscribimos plenamente, resulta difícil seguir a Lévi-Strauss en las conclusiones de su obra *De la miel a las cenizas*. El ve en el cambio profundo, al término del cual «en las fronteras del pensamiento griego [...] la mitología cede en favor de una filosofía que emerge como condición previa de la reflexión científica» [45], «un suceso histórico, que nada significa sino que se produjo en tal lugar y en tal momento» [46], «el tránsito no era necesario, ni más ni menos aquí que allá... y (si la historia mantiene) un puesto de primer plano (es) el que corresponde de derecho a la contingencia irreducible» [47].

Pero, en cierto sentido, esta conclusión era necesaria. Porque al identificar pensamiento mítico y pensamiento en estado salvaje, al dejar de lado las diferencias específicas de los modos de representación filosóficos y científicos para retener sólo de ellos lo que los hace aparecer «como encajados unos en otros» en el seno del pensamiento mítico, no se puede sino despojar a la historia de toda creatividad y de toda necesidad. La historia no es más que un catalizador externo que desencadena al azar las posibilidades que «duermen en la semilla» del pensamiento mítico. Tal vez esta representación de la historia es el último triunfo del pensamiento mítico sobre la ciencia que lo analiza, puesto que hace ver al sabio la historia como la ven las sociedades primitivas que «quieren ignorarla y, con una habilidad que no sabemos apreciar justamente, tratan de hacer que sean lo más permanentes posible estados que consideran que son los "primeros" de su desarrollo» [48].



[45] *De la miel a las cenizas*, p. 393.
[46] *Idem*, p. 394.
[47] *Idem*, pp. 394-395.
[48] Claude Lévi-Strauss: *El pensamiento salvaje*, p. 340

Brenan, G.: *Al sur de Granada.*
Douglas, M.: *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú.*
Duchet, M.: *Antropología e historia en el siglo de las luces.*
Dumézil, G.: *El destino del guerrero.*
—, *Los dioses germanos.*
Evans-Pritchard, E. E.: *Las teorías de la religión primitiva.*
—, *Ensayos de antropología social.*
* Favre, L.: *Cambio y continuidad entre los mayas de México.*
Firth, R.: *Hombre y cultura. La obra de Bronislav Malinowski.*
Godelier, M.: *Racionalidad e irracionalidad en economía.*
Henry, J.: *La cultura contra el hombre.*
Heusch, L. de: *Estructura y praxis. Ensayos sobre antropología teórica.*
* Hocart, A. M.: *El mito como fuente de vida y otros ensayos.*
Lanternari, V.: *Occidente y Tercer Mundo.*
Lévi-Strauss, C., y Charbonnier, G.: *Arte, lenguaje, etnología.*
—, *El origen de las maneras de mesa. Mitológicas III.*
* —, *El hombre desnudo. Mitológicas IV.*
Lisón Tolosana, C.: *Antropología social en España.*
—, *Antropología cultural de Galicia.*
Moreno Navarro, I.: *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía.*
* Moscovici, S.: *Sociedad contra natura.*
* Needham, J.: *Dentro de los cuatro mares.*
Pereira de Queiroz, M. I.: *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos.*
Pozas, I. H. de, y R.: *Los indios en las clases sociales de México.*
Quintero, R.: *Antropología del petróleo.*
* Radcliffe-Brown, A. R.: *Los isleños Andaman.*
Ribeiro, D.: *Fronteras indígenas de la civilización.*
—, *El dilema de América Latina.*
Séjourné, L.: *El lenguaje de las formas en Teotihuacán.*
—, *Arquitectura y pintura en Teotihuacán.*
* Thompson, J. E.: *Historias y religión mayas.*
* Turner, V.: *El bosque de los símbolos.*

* Títulos que aparecerán en 1975.